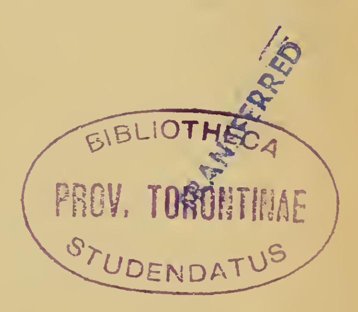

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04049 9808


TRANSFERRED
BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS

FRANÇOIS SUAREZ

SA PHILOSOPHIE

ET LES RAPPORTS QU'ELLE A AVEC SA THÉOLOGIE

FRANÇOIS SUAREZ

SA PHILOSOPHIE

ET LES

RAPPORTS QU'ELLE A AVEC SA THÉOLOGIE

PAR

l'Abbé Léon MAHIEU

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, LICENCIÉ ÈS-LETTRES

PROFESSEUR SUPPLÉANT A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE LILLE



PARIS

DESCLÉE, DE BROUWER & Cie
ÉDITEURS
30, Rue Saint-Sulpice, 30

AUGUSTE PICARD
ÉDITEUR
82, Rue Bonaparte, 82

1921

Nihil Obstat :

Insulis, die Junii 6ª 1921

E. THAMIRY

Can. Camerac.

Fac. Theol. Insul. decanus

Imprimatur :

Insulis, die Julii 2ª 1921

† HECTOR-RAPHAEL, s. t. d.

epus Insulensis

BIBLIOGRAPHIE

ADRIEN VI. — *In IVum Sententiarum.* — Venise, 1522.

AILLY (Pierre d'). — *Quaestiones in I, III et IV Sententiarum.*

ALBERT LE GRAND. — *Opera.* — Paris, 1890.

ALEXANDRE D'APHRODISE. — *In Aristotelem metaphysica commentaria.* — Berlin, 1891.

ALEXANDRE DE HALÈS. — *Summa Theologica.* — Venise, 1575.

ALGAZEL. — *Logica et Philosophia.* — Venise, 1506.

ALMAIN (Jacques). — *Commentarii in IIIum lib. Sententiarum.* — Paris, 1516.

ALVAREZ (Diego). — *De auxiliis.* — Rome, 1610.

ANDREA (Antoine). — *Quaestiones in XII Metaph. Arist.* — Venise, 1513.
In VIII Physic et Perihermen. — Lucques, 1517.
In IV ll. Sententiarum. — Venise, 1572.

ARISTOTE. — *Opera omnia* (éd. Bekker). — Berlin, 1831.

ASTRAIN (A.). — *Historia de la Compania de Jesus en la Asistencia de España.* — Madrid, 1909.

AUGUSTIN (St). — *Opera.* — Migne. P. L. t. 32-37.

AVERROÈS. — *In Aristotelem Commentarii,* Lyon, 1542.

AVICEBRON. — *Fons vitae* (éd. Cl. Baeumker). — Münster, 1892.

AVICENNE. — *Sufficientiae,* Venise, 1495.
Metaphysica, Venise, 1493.
Opuscules. — Venise, 1546.

AVILA (R. P. d'). — *De gratia et libero arbitrio.* — Rome, 1599.

BAÑEZ (R. P. Dominique). — *Scholastica commentaria in Iam partem.* — Douai, 1614.

BELLARMIN. — *Opera omnia.* Ed. Vivès, Paris, 1883.

BERKELEY. — *Alciphron* (2e vol. des œuvres, édit. Campbell-Fraser).

BIEL (Gabriel). — *Collectorium circa quatuor Sententiarum libros.* — Lyon, 1519.

BILLOT (cardinal). — *De Deo uno et Trino.* — Prato, 1910.
De Verbo Incarnato. — Prato, 1912.
De virtutibus infusis t. I. — Rome, 1905.
De gratia Christi. — Prato, 1912.
De Ecclesiae Sacramentis, t. I. — Rome, 1915

Bonaventure (St). — *Opera omnia.* — Quaracchi, 1882-1902.
Brucker (R. P. Joseph). — *La Compagnie de Jésus.* — Paris, 1919.

Cajetan (Th. de Vio, cardinal). — *Opuscula.* — Venise, 1588.
Commentarii in Sum. Theol. St Thomae. — Anvers, 1568.
Cano (Melchior). — *De locis theologicis.* — Cologne, 1605.
Relectio de sacramentis in genere. — Milan, 1580.
Capréolus (Jean). — *Defensiones theologicae D. Thomae* (éd. Paban-Pègues). — Tours, 1899-1908.
Complutenses (Soc. Jesu). — *Artium cursus.* — Lyon, 1651-1668.
Complutenses (Ord. Carm.). — *Disputationes in Arist. Dialecticam et Philos. natur.* — Lyon, 1637.
Conimbricenses. — *In 8 libros Physicorum Aristotelis.* — Cologne, 1616.
Cordoue (Antoine de). — *In Sententiarum libros IV.* — Alcala, 1569.
Cordoue (François de). — *De haereticis recipiendis.* — 1562.
Quaestionarium theologicum, Prague, 1571.

Denifle (R. P. Henri). — *Chartularium Universitatis Parisiensis.* — Paris, 1889-1897.
Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. — Berlin, 1885.
Luther et le luthéranisme (trad. J. Paquier). — Paris, 1910-1913.
Driedo (Joannes Neys). — *Opera theologica.* — Louvain, 1547.
Du Chesne (R. P. J.-B.). — *Le prédestinatianisme.* — Paris, 1724.
Duhem (Pierre). — *Le système du monde.* — Paris, 1913-1917.
Dummermuth (R. P. A.). — *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae.* — Louvain, 1886.

Echard-Quétif. — *Scriptores Ordinis Praedicatorum.* — Paris, 1719-1721.
Erasme. — *Opera.* — Leyde, 1703.

Féret (Abbé P.). — *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres.* — Paris, 1900.
Ferrare (Silvestre de). — *In Summam contra Gentes.* — Rome, 1898.
Fisher (John) éd. de Rochester (Roffensis). — *Assertionis lutheranae confutatio.* — Anvers, 1523.
Flandre (Dominique de). — *In XII ll. Metaph. Aristotelis lucidissimae atque utilissimae quaestiones.* — Cologne, 1621.

Fonseca (R. P. Pierre). — *Institutionum dialecticarum libri octo.* — Cologne, 1596.
Commentarii in Metaphys. Aristotelis. — Lyon, 1601-1612.
Fouqueray (R. P.). — *Histoire de la Compagnie de Jésus en France.* — Paris, 1910.

Gayraud (H.). — *Providence et libre arbitre. — Thomisme et molinisme.* — Toulouse, 1892.
Garrigou-Lagrange (R. P.). — *Dieu, son existence et sa nature.* — Paris, 1915.
De Revelatione. — Paris, 1918.
Gilbert de la Porrée. — *De sex principiis.* — Migne, P. L. tome 188.
Gilles de Rome. — *Opera.* — Venise, 1494.
Gilson (Étienne). — *La liberté chez Descartes et la théologie.* — Paris, 1913.
Index scolastico-cartésien. — Paris, 1913.
Gonet. — *Clypeus philosophiae thomisticae.* — Cologne, 1671.
Gonzalez (card.). — *Histoire de la Philosophie,* (trad. G. de Pascal). — Paris, 1891.
Goudin. — *Metaphysica.* — Orvieto, 1859.
Guerlin (Henri). — *Ségovic, Avila et Salamanque.* — Paris, 1914.

Henri de Gand. — *Quodlibeta.* — Paris, 1518.
Hervé (Nédellec). — *Quodlibeta.* — Paris, 1513.
Hilarin de Lucerne. — *Les études dans l'ordre de St-François.* — Paris, 1908.
Holkot (Robert). — *Super IV libros Sententiarum quaestiones.* — Lyon, 1497.
Hugon (R. P. Edouard). — *Cursus Philosophicus.* — Paris, 1907.
La causalité instrumentale en théologie. — Paris, 1907.
Les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie. — Paris, 1910, 1912, 1913, 1916.
Huit (Charles). — *Le platonisme à la fin du Moyen Age* (*Annales de Philosophie chrétienne,* avril 1890).
Le platonisme pendant la Renaissance, Ibid. 1895-98.
Humbertclaude. — *Erasme et Luther.* — Paris, 1909.
Hurter (R. P.). — *Nomenclator litterarius.* — Insprück, 1892.

JANDUN (Jean de). — *Commentarii in metaphysicam.* — Venise, 1525.
JAVELLI. — *Totius rationalis, naturalis, divinae ac moralis philosophiae compendium.* — Lyon, 1567.
JEAN DAMASCÈNE (St). — *Opera omnia.* — P. G. t. 94-96.
JEAN DE St-THOMAS. — *Cursus philosophicus.* — Paris, 1883.
Cursus theologicus. — Paris, 1883.

KOELLIN (Conrad). — *Quodlibeta.* — Munich, 1523.
Expositio commentaria... in I. II. S. Thomae. — Cologne, 1512.

LA PALU (Pierre) Paludanus. — *Commentaria in III et IV Sententiarum.* — Paris, 1517.
LEDESMA (Martin). — *Commentaria in 4 el. Sententiarum.* — Coïmbre, 1555-1560.
LEDESMA (Pierre). — *In I. partem Sum. Theologicae.* — Salamanque, 1596 et 1611.
De Sacramentis (2 vol.). — Cologne, 1618, Douai, 1630.
LEIBNIZ. — *Opera philosophica* (édit. Erdmann). — Berlin, 1840.
LICHET. — *Opera* (*inter opera Scoti*). — Paris, 1891.

MAJOR (Jean). — *In 4um Sententiarum quaestiones.* — Paris, 1516.
MARIA (R. P. de). — *Philosophia peripatetico-scholastica.* — Rome, 1904.
MANDONNET (R. P.). — *Les écrits authentiques de St Thomas d'Aquin.* — Fribourg, (Suisse) 1910.
Art. *Bañez, Cajetan, Cano, Catharin* (Dict. de Théologie catholique).
MARSILE D'INGHEN. — *Quaestiones super 4 libros Sententiarum.* — Heidelberg, 1501.
MÉDINA (Barth. de). — *In I, II et III p. Sum. Theol.* — Venise, 1582.
MERCIER (cardinal). — *Ontologie.* — Louvain, 1902.
MICHEL (abbé A.). — *Suarez métaphysicien* (Science catholique, juillet-août 1898).
Suarez théologien (Ibid., septembre, 1899).
Art : *Essence, Feu de l'enfer* (*Dict. de Théol. cathol.*).
L'évolution du concept de personne dans les rapports de la philos. chrétienne avec la théologie (Revue de Philosophie, 1919, nos 4 et 5).

MOLINA (R. P. Louis). — *Liberi arbitrii cum gratiae donis· Concordia,* Lisbonne, 1588.
Commentaria in Iam partem D. Thomae. — Venise, 1594.

NATALIS (Alexander). —*Historia ecclesiastica.*—Bingen, 1789.
NIFO (Augustin). — *In Physica.* — Venise, 1549.
In Metaphysica. — Venise, 1518.
De immortalitate animae. — Venise, 1518.
NOEL (R. P. François). — *Theologiae R. P. Fr. Suarez Summa.* — Paris, 1858.

OCKAM (Guillaume d'). — *Logica.* — Bologne, 1496.
Quodlibeta, Strasbourg, 1495.
Comment. in Sententias. — Lyon, 1495.
PASTOR (Louis). — *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen-Age* (trad. Raynaud). — Paris, 1898.
PÈGUES (R. P.). — *Etudes sur Capréolus,* (Revue Thomiste, 1899 et 1900).
PESCH (R. P. Tilmann). — *Institutiones philosophiae naturalis.* — Fribourg en Brisgau, 1880.
Institutiones logicales. — Fribourg en Brisgau, 1880.
PICAVET (Fr.). — *Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales.* — Paris, 1905.
PLATON. — *Opera omnia.* — Paris, 1856.
PLOTIN. — *Opera omnia.* — Leipniz, 1856.
PLUZANDSKI. — *Essai sur la philosophie de D. Scot.* — Paris, 1887.
PORTALIÉ (R. P.). — *St Augustin et l'augustinisme* (Dict. de Théol. catholique).
PRADO (R. P. del). — *De veritate fundamentali philosophiae christianae.* — Fribourg en Suisse, 1911.
PRAT (R. P. J. M.) *Maldonat et l'Université de Paris.* — Paris, 1857.
PUYOL (abbé Edm.). — *Edmond Richer.* — Paris, 1876.

QUILLIET (Mgr H. R.). —*Art. Congruisme* (Dict. de Théologie catholique).

REGNON (R. P. de). — *Bañez et Molina.* — Paris, 1883.
La Métaphysique des causes. —Paris, 1906.
RENAN (Ernest). — *Averroes et l'averroïsme* (5e éd.). — Paris.
RICHARD DE MIDDLETOWN (de Mediavilla). — *Commentaria in Sententias.* — Valladolid, 1500.
RIMINI (Grégoire de). —*Commentaria in Sententias.* — Padoue, 1503.

RUIZ (Diego). — *De scientia Dei.* — Lyon, 1629.
De voluntate Dei. — Lyon, 1630.
De Trinitate. — Lyon, 1624.

SALMANTICENSES (Ord. Carm.). — *Cursus Theologicus.* — Paris, 1876.
SCHNEEMANN (R. P.). — *Controversiae de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus.* — Fribourg en Brisgau, 1881.
SCORRAILLE (R. P. Raoul de). — *François Suarez.* — Paris, 1912.
SCOT (Jean Duns). — *Opera omnia.* — Paris, 1891.
SERTILLANGES (R. P.). — *St Thomas d'Aquin.* — Paris, 1910.
SERVIÈRE (R. P. de la). — *La théologie de Bellarmin.* — Paris, 1908.
SIX (K.), M. GRABMANN, F. HATHEYER, A. INANEN, J. BIEDERLACK. — *Beiträge zur Philosophie des P. Suarez.* — Innsbruck, 1917.
SONCINAS. — *Opera.* — Venise, 1587.
SOTO (Dom.). — *Logica.* — *In Praedicamenta.* — *In Sententias.* — Douai, 1613.
STAPLETON (Thomas). — *Opera omnia.* — Paris, 1620.
STOECKL (Albert). — *Geschichte der Philosophie der Mittelalters.* — Mayence, 1866.
SUAREZ (François). — *Opera omnia.* — Paris, 1878.

TERRIEN (R. P. J.-B.). — *S. Thomae Aq. doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate.* — Paris, Lethielleux.
S. Thomae Aq. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera. — Paris, Lethielleux.
THOMAS D'AQUIN (St). — *Opera omnia.* — Parme, 1852-1873.
TIPHAINE (R. P.). — *De hypostasi et persona.* — Paris, 1881.
TOLET (cardinal). — *Commentaria in 3 libros Aristotelis de Anima.* — Venise, 1614.
Commentaria in universam Aristotelis Logicam. — Venise, 1614.
Commentaria in 8 libros Aristotelis de Physica. — Venise, 1600.
TOURNELY (H.). — *Cursus Theologicus.* — Cologne, 1735.

URRABURÚ (R. P. J. J.). — *Institutiones Philosophicae.* — Paris, Valladolid, 1891.

VACANT. — *La philosophie de D. Scot comparée à celle de St Thomas.* — Paris, 1889.

VASQUEZ (Gabriel). — *Disputationes Metaphysicae.*
Commentaria ac Disputationes in I p. S. Thomae. — Lyon, 1620.
VEGA (André). — *De justificatione adversus Calvinum.* — Venise, 1548.
VICTORIA (Fr. de). — *Relectiones theologicae.* — Lyon, 1587.
WALDENSIS (Thomas Netter). — *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae.* — Salamanque, 1566.

WERNER. — *Franz Suarez und der Scholastik der letzten Iahr hundert.* — Ratisbonne, 1861.
WULF (de). — *Histoire de la Philosophie médiévale.* — Louvain, 1905.

ZIMARA. — *Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois* (In opp. Averrois, éd. 1560).

AVANT-PROPOS

Suarez est un grand nom dans l'histoire de la philosophie et de la théologie catholiques. « En lui seul, » disait Bossuet, « on entend la plus grande partie des modernes » [1], *et ce mot est exact parce que Suarez cite tous ses contemporains et qu'il s'en inspire. On pourrait dire aussi qu'on entend en lui tous les anciens, car son érudition les a tous connus et chez eux aussi il a cherché des lumières. Est-il écrivain ou penseur original ? Ceux qui le contesteraient mettraient peut-être l'originalité à trop haut prix, comme s'il était possible de varier à l'infini les solutions des grands problèmes qu'agite la métaphysique. On n'a pas suffisamment défini la philosophie de Suarez quand on dit qu'il semble prendre une position moyenne entre St Thomas et Duns Scot, et en tenant ce langage on juge son caractère plus que son tour d'esprit. En réalité chaque philosophe qui paraît sur la scène du monde se trouve à la fois attiré et repoussé par les diverses doctrines qu'il trouve en vogue de son temps et ces attractions ou ces répulsions l'amènent à faire lui-même une tentative nouvelle pour mieux résoudre les éternels problèmes. Combien s'en trouve-t-il qui ne marquent dans l'histoire de la pensée humaine que par une seule vue intéressante ou par des éléments fournis à la solution d'un seul problème ! On louera Descartes d'avoir bien mis en relief la valeur du témoignage de la conscience, Maine de Biran d'avoir bien compris la portée du sentiment de l'effort. Ne doit-on pas louer aussi comme des penseurs d'une véritable vigueur intellectuelle*

1. Bossuet, *Préface sur l'instruction pastorale donnée à Cambrai le 15 de septembre 1697*, n. 31. (Ed. Vivès, t. XIX, p. 205). Il s'agit ici spécialement des vertus théologales d'espérance et de charité.

ceux qui malgré la valeur contestable de leur éclectisme, ont su cependant réunir dans une véritable synthèse les solutions diverses de leur philosophie et quelle que soit la solidité de leur édifice lui donner cependant cette beauté qui résulte de l'unité ! Combien plus ce titre de grand philosophe leur convient quand, guidés par les données de la révélation, ils ont évité les erreurs où tombe la raison humaine laissée à elle-même et que s'élevant jusqu'au trône même de Dieu ils ont entrevu quelque chose des mystères de sa vie ineffable ! Un philosophe vraiment chrétien n'est jamais superficiel, car les dogmes qu'il veut expliquer posent devant lui les problèmes les plus graves, soulèvent les questions les plus hautes. Si le péripatétisme a trouvé au sein du catholicisme tant de faveur, c'est qu'il les abordait lui aussi, bien que dénué des garanties d'inerrance qui sont la sauvegarde du croyant éclairé par l'Évangile. On contestera les solutions de Suarez ; on ne niera pas du moins qu'après St Thomas, Duns Scot et Ockam il n'ait abordé tous les problèmes ; on ne niera pas qu'il n'en ait compris la gravité et qu'il n'en ait discuté les solutions avec le plus grand sérieux et la plus scrupuleuse attention. Sans doute sa philosophie, malgré le rapport étroit qu'elle a avec la théologie et les lumières qu'elle en tire, offre des défauts nombreux et, comme il arrive à l'erreur, aboutit selon les questions à des solutions contradictoires ; ainsi d'une part la théorie de l'analogie à laquelle s'arrête Suarez a l'inconvénient de rapprocher à l'excès Dieu de l'homme, tandis que par ailleurs sa conception du principe d'identité aboutit à mettre le mystère de la Ste Trinité non seulement au-dessus de la raison mais en dehors d'elle et en opposition formelle avec elle : Dieu est par un côté trop semblable à notre nature, et trop dissemblable par un autre ; — trop accessible à la raison, et en même temps opposé à elle. Sans doute, la théorie suarézienne des modes est empruntée au dominicain Cajetan et même sur ce point on ne peut soutenir l'originalité absolue de Suarez. Toutefois il n'est que juste de remarquer l'unité qui résulte pour sa philosophie de la manière dont il comprend le composé tant physique que métaphysique : ce n'est pas une pénétration qu'il imagine, c'est une juxtaposition avec lien, et le lien est précisément un mode, le mode d'union. Partout

où l'affirmation d'un mode de ce genre semblerait étrange, Suarez nie la diversité ou du moins la distinction réelle, ontologique, et c'est ainsi qu'il se trouve conduit à rejeter la distinction réelle entre l'essence et l'existence qui paraissait au plus grand nombre des thomistes la principale caractéristique de l'être créé. D'où lui vient cette conception de l'unité des êtres ? Comme Suarez discute assez peu les raisons les plus fortes de l'opinion adverse, on peut croire qu'il n'en a point saisi parfaitement la portée. Nous croirions plutôt qu'il l'a volontairement éludée, sensible qu'il était surtout aux inconvénients, aux difficultés qui la contrebalançaient dans son esprit et dans celui de ses contemporains. Le réalisme de Duns Scot avait multiplié jusqu'à l'invraisemblance les composants métaphysiques des êtres, tandis que le nominalisme d'Ockam en réduisait le nombre à l'excès. Suarez voulut se frayer une voie moyenne entre les deux positions. Ne pouvait-il, dira-t-on, suivre celle qu'indiquaient les thomistes ? Mais à ses contemporains chez qui le développement des sciences historiques et expérimentales nuisait à la pénétration que la métaphysique requiert, les conceptions qui parlent à la raison sans parler à l'imagination devaient paraître dénuées de vraisemblance, voire même absolument chimériques. Pouvait-on sans péril pour la religion lier la doctrine révélée à une philosophie que beaucoup d'esprits trouvaient inaccessible ou rebutante ? C'est une pensée apologétique de ce genre qui nous paraît avoir inspiré quelques autres théories suaréziennes étroitement liées à nos mystères, celle de la relation, celle de la quantité et de l'ubication, qui devaient en apparence rendre plus rationnelle ou plus facilement défendable la croyance catholique au dogme de la Trinité et à celui de l'Eucharistie.

Suarez eut sur la pensée catholique une influence profonde. Devenu par sa méthode rigoureuse et sereine, par le caractère moyen de beaucoup de ses solutions, disons aussi par la clarté et l'élégance de sa langue, le docteur principal de la Compagnie de Jésus à laquelle il avait appartenu, il vit son renom s'accroître du renom de cet Ordre éminent qui rendait de si magnifiques services dans la lutte contre l'hérésie, la propagation et la défense de la foi chrétienne. Cette influence de Suarez fut-elle

toujours heureuse ? nous ne voudrions point l'affirmer. Jadis ceux que rebutaient les subtilités scotistes ou les hardiesses d'Ockam demandaient au thomisme l'exposition philosophique que le dogme comporte ; dès ce moment Suarez devait se partager avec St Thomas la faveur des meilleurs esprits ; beaucoup devaient s'arrêter aux solutions du docteur de Coïmbre sans aller jusqu'à celles du Docteur angélique bientôt dédaignées comme trop compliquées, peu claires et peu dignes des âges modernes. Le dualisme de Suarez devait dès lors régner sans conteste. Sa notion de la matière prépara celle de Descartes ; sa notion de la puissance active prépara le dynamisme de Leibniz lequel avoue d'ailleurs s'être complu à la lecture de ses œuvres, et s'y être complu jeune encore, comme on se plaît à cet âge à la lecture des romans.

Mais le renouveau du thomisme qui s'est produit au XIXe siècle au sein de l'Église catholique, surtout après l'Encyclique Aeterni Patris *de Léon XIII, a été pour la philosophie de Suarez un recul. Peu après que Pie X avait loué* (29 *juin* 1914) [1] *les doctrines thomistes à l'exclusion de celles qu'ont défendues même les plus illustres docteurs, un recueil de vingt-quatre propositions était approuvé par la Sacrée Congrégation des Études comme formant un résumé exact des enseignements du Docteur Angélique* (27 *juillet* 1914) [2]. *On remarquait aussitôt combien ces thèses étaient peu suaréziennes, soit que Suarez en eut pris exactement le contre-pied, soit du moins qu'il les eut déclarées moins probables que d'autres ou difficiles à démontrer par la simple raison. La revue espagnole la* Ciença Tomista [3] *a publié une liste curieuse de ces vingt-quatre propositions suaréziennes et le P. Pègues, O. Pr. l'a reproduite dans son article très remarqué :* Autour de St Thomas [4]. *La polémique en ce moment était vive et elle se déchaînait à la veille du troisième centenaire de Suarez. Les fêtes de Grenade s'en sont ressenties. Si le cardinal Billot et le cardinal Gasparri ont cru devoir s'y associer de loin en*

1. Motu proprio *Doctoris Angelici*, *A. Ap. Sedis*, 6 juin 1914, p. 336 et seq.

2. *A. Ap. Sedis*, 3 août 1914, p. 383 et seq.

3. No de mai-juin 1917.

4. Paris, Téqui, 1918

payant au Doctor eximius ac pius *un juste tribut d'éloges, il a fallu cependant de par la volonté de Sa Sainteté Benoît XV que le Congrès se bornât à traiter des mérites de Suarez comme canoniste et comme auteur des traités fameux* De Legibus *et* de Censuris (1917). *C'était le moment où paraissait le nouveau Code de Droit canonique qui ajoutait encore, s'il se pouvait, à l'autorité doctrinale de St Thomas, en prescrivant que sa philosophie et sa théologie fussent enseignées et religieusement suivies dans les Séminaires et les Universités, et si la Congrégation romaine qui a le soin doctrinal des Instituts théologiques se bornait à signaler les 24 thèses comme des « normes directives sûres »* (normae tutae directivae), [2] *on ne pouvait pas ne pas remarquer qu'aucun éloge du même genre n'était donné à d'autres doctrines et qu'il résultait au moins de ce silence pour les doctrines suaréziennes une très notable infériorité.*

La présente étude n'ambitionne pas l'honneur d'être une justification complète et directe de cette défaveur croissante de l'Église. Elle se présente comme un exposé beaucoup plus que comme une discussion. Elle s'efforce même d'expliquer (sans les justifier) les positions auxquelles Suarez a cru bon de se tenir. Nous avons agi de la sorte persuadé qu'un docteur qui a longtemps contrebalancé St Thomas méritait de notre part cette marque de respect. Par ailleurs le lecteur ne manquera pas d'observer, sans que nous y ayons longuement insisté, les réels défauts, les graves inconvénients que présentent ses doctrines ; ils sont trop évidents pour échapper au regard d'un philosophe et d'un théologien avertis. Les présenter dans un tableau d'ensemble n'aura peut-être pas été inutile, et ainsi ce travail, sans être une œuvre de polémique, pourra cependant, selon notre désir, servir la cause de la vérité.

---

1. Décision du 21 février 1916 rendue publique le 7 mars (*Acta Apost. Sed.* 1916, p. 157).

PREMIÈRE PARTIE

HISTORIQUE

CHAPITRE I

LES DOCTRINES DU XIIIe AU XVIe SIÈCLE. PRÉPARATION DE L'ÉCLECTISME SUARÉZIEN

§ I. — Aux XIIIe, XIVe et XVe siècles.

1. — On s'est longtemps figuré que la pensée philosophique et théologique était au moyen-âge d'une unité parfaite. D'une part, on s'est exagéré la soumission des esprits aux décisions dogmatiques de l'Église, et l'on a oublié qu'il y a eu de tout temps, même aux meilleures époques, des esprits indépendants et aventureux ; de l'autre, on n'a pas assez pris garde que souvent la décision doctrinale n'intervient qu'après des discussions prolongées, lorsque la question a été examinée sous toutes ses faces et que la vérité s'est comme dégagée de la multiplicité même des opinions. A l'heure actuelle, beaucoup d'écoles qui eurent au moyen-âge leur heure de gloire sont mortes d'une mort qui paraît définitive, et le thomisme jouit au sein de l'Église depuis Léon XIII et Pie X d'une faveur incontestée. Il n'en était pas de même au temps où écrivait Suarez. Depuis trois siècles, bien des courants avaient traversé la pensée chrétienne et l'agitaient encore, sans qu'on vît aussi nettement que de nos jours de quel côté se trouve le maximum de sécurité doctrinale. Ce n'est pas sans quelque peine que la pensée d'Aristote, imparfaitement connue jusqu'alors, avait acquis droit de cité au XIIIe siècle dans l'Occident chrétien ; ses propres lacunes, les défauts de ses commentateurs juifs et arabes, avaient causé aux Souverains Pontifes des défiances justifiées que traduisent les prohibitions

de 1210, 1231, 1277. Il avait fallu le génie d'hommes comme Albert le Grand et S. Thomas, Alexandre de Halès († 1245), et S. Bonaventure († 1274), pour accréditer dans l'Église un péripatétisme dégagé de sa gangue. Encore S. Thomas († 1274), dont les vues neuves se rapprochaient sur certains points, dans une parfaite orthodoxie, des principes averroïstes, souffrit-il de certaines condamnations posthumes. Atteint en 1277 par la censure d'Étienne Tempier, évêque de Paris, et du dominicain Kildwarby, archevêque de Cantorbéry, il le fut de nouveau en 1284 et en 1286 par celle du franciscain John Peckham, successeur de Kildwarby sur le siège métropolitain d'Angleterre : ces prélats se portaient défenseurs d'un aristotélisme moins prononcé, celui qui au XIII[e] siècle avait précédé le thomisme et qui donnait davantage à l'influence du platonisme et de S. Augustin.

Il est vrai que le thomisme compte de bonne heure des défenseurs, surtout dans l'ordre même des Frères Prêcheurs qu'a illustré le Docteur Angélique. Dès 1278, le chapitre général de Bologne en fait la doctrine officielle de l'ordre et l'on députe en Angleterre deux religieux qui doivent y faire accepter cette décision, en triomphant des dernières résistances[1]. En 1280, le chapitre général de Paris se prononce dans le même sens, et les œuvres de Ptolémée de Lucques, de Gilles de Lessines, de Bernard d'Auvergne, de Robert d'Erfort montrent que ces directions ne sont pas infructueuses. Des sympathies précieuses viennent au thomisme du dehors. Les cisterciens l'accueillent avec Humbert de Prulli. L'Université de Paris compte parmi ses docteurs au moins l'un des meilleurs disciples de S[t] Thomas, Pierre d'Auvergne.

2. — Cependant les suspicions demeurent. C'est seulement en 1325 que l'évêque de Paris Étienne de Borrète retirera les condamnations portées par Étienne Tempier son prédécesseur. Et dans l'ensemble la Faculté de Théologie

1. « Injungimus districte F. Raymondo de Medulione et F. Johanni Vigorosi... ut cum festinatione vadant in Angliam, inquisituri diligenter super statum fratrum qui in scandalum ordinis detraxerunt scriptis ven. P. F. Thomæ de Aquino... » (*Chartular. Univers. Paris.* t. I, p. 566).

de la capitale ne se rallie pas au système. L'augustin Gilles de Rome († 1306) (Aegidius Columna) n'y conquiert le doctorat qu'après avoir désavoué la doctrine thomiste de l'unité des formes. C'est Henri de Gand († 1293) qui y prend l'influence prépondérante, et bientôt (1304-1308) l'un des plus ardents et des plus subtils adversaires qu'ait comptés le thomisme, le franciscain anglais Jean Duns Scot († 1308), vient y conquérir de chauds partisans aux thèses philosophiques de l'heccéité et du formalisme de même qu'à la doctrine théologique, contestée par les thomistes, de l'Immaculée Conception. Tout en se réclamant d'Aristote, Duns Scot attaque, presque sans en omettre aucune, les diverses positions prises par St Thomas, que d'ailleurs il ne nomme pas, et l'on a caractérisé d'un mot cette attitude de contradiction à outrance : « Ait Thomas, negat Scotus ». Le scotisme, né en Angleterre et dans l'ordre franciscain, devait s'y propager et y supplanter de façon presque complète les doctrines d'Alexandre de Halès, de Rich. de Middletown et de St Bonaventure. Et les disciples du Docteur subtil allaient défendre et propager à leur tour les doctrines de leur maître, François de Mayron à Plaisance, Jean de Bassoles à Reims, l'aragonais Antoine Andrea à Paris. Pierre Auriol, de Toulouse, qui a professé à Paris, et que plus tard Capreolus devait réfuter pas à pas comme le prince des scotistes, gagne même les bonnes grâces du pape Jean XXII siégeant à Avignon, et obtient de lui l'archevêché d'Aix.

Le scotisme est, en un certain sens, volontariste. Il met entre l'intelligence et la volonté une distinction plus accentuée que celle dont parlent les thomistes, et s'applique à renforcer la liberté humaine. Quelle que soit la sainteté personnelle de D. Scot, le système révèle un esprit d'indépendance et d'innovation qui n'est pas sans danger en philosophie, qui ne l'est pas non plus dans le domaine pratique de l'action, quand il suggère des projets de réforme que les autorités civiles ou ecclésiastiques trouvent excessifs ou inopportuns.

L'esprit d'indépendance souffle dans la chrétienté dès la fin du XIIIe siècle avec une force particulière, et surtout

semble-t-il dans l'ordre franciscain. De là les erreurs et les révoltes des Fraticelles, des Spirituels, des Frères du libre esprit, que Nicolas IV et Clément V avaient déjà condamnées pour une part en la personne du franciscain Pierre Jean Olivi[1], et que Jean XXII doit condamner à nouveau et plus complètement dès 1317, puis en 1322, 1323, 1325, 1326[2], surtout en la personne d'Ubertin de Casale et de Michel de Césène. Ce mouvement, par une exagération remarquable, en exaltant la vertu intérieure, aboutissait à la négation de la hiérarchie ecclésiastique et des sacrements, puis à la négation de toute autorité extérieure et de tout droit de propriété qu'auraient revendiqués des personnes en état de péché. Il préparait les voies à Wycleff, à Jean Huss et à Luther.

L'ordre dominicain résistait mieux à l'esprit d'aventure. Toutefois, même au point de vue philosophique et théologique, il ne laissait pas de se ressentir des influences extérieures et de donner quelque chose à l'esprit du temps. Sans doute Hervé (Noël, ou Nédellec) attaque avec vigueur les doctrines de Scot et d'Henri de Gand ; et des Frères Prêcheurs comme Armand de Beauvoir et Pierre de la Palu († 1344) ont assez de courage et d'amour de la doctrine, pour reprocher au pape lui-même la théorie erronée par laquelle il enseignait, comme docteur privé, qu'on n'entre pas avant le jugement général en possession de la béatitude. Toutefois ces trois théologiens faisaient bien quelques concessions aux mentalités adverses, et Jean de Naples († 1330) le reprochait en particulier à Armand de Beauvoir[3]. — Dès 1315, le chapitre provincial d'Arezzo avait dû prendre des mesures contre le dominicain dissident Hubert Guidi. En 1320, Jean XXII condamne le mysticisme panthéiste de maître Eckart[4]. Deux des plus notables opposants du

1. Denz. Bann. n. 480-483. — Cavallera, *Thesaur. doct. cath.* n. 651 (de anima humana).

2. Denz. Bann. n. 494 ; Extravag. tit. XIV, c. 3 et 4.

3. Suarez qui avait une connaissance si étendue non seulement des Pères, mais de tous les théologiens, n'ignore pas plus ces premiers thomistes que les thomistes de l'époque ultérieure. — Sur Pierre de la Palu, voir Pègues, *Revue Thomiste* 1899, p. 517.

4. Denz. Bann. n. 501-529.

thomisme sont des dominicains, l'anglais Robert Holkot († 1349), et surtout Durand de St-Pourçain († 1332) dont le système, semblable à ceux de Duns Scot et d'Ockam, aura comme eux dans toute la chrétienté, l'honneur des chaires publiques. Il y aura jusqu'en Espagne et encore au temps de Suarez, des chaires de Durand.

Guillaume d'Ockam († 1347) franciscain anglais, confrère de D. Scot à Oxford[1], enseigna quelques années à Paris (1318-1323) avant que la lutte du sacerdoce et de l'empire ne lui fît prendre le chemin de l'Allemagne. Il résume et accentue toutes les divergences antithomistes et professe une doctrine qui est pour ainsi dire une rupture complète avec l'aristotélisme thomiste et même avec l'aristotélisme mitigé de l'époque antérieure. C'est en elle que s'incarne la *via modernorum* que l'on opposera désormais à la *via antiquorum;* et cette manière de parler est d'autant plus significative que l'on comprend parmi les anciens Duns Scot non moins que St Thomas.

La doctrine d'Ockam part de la maxime très juste d'Aristote qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, et elle s'applique à supprimer la plupart des distinctions réelles ou formelles que les thomistes et les scotistes avaient placées dans les êtres. Elle n'admet plus que des distinctions de raison ; encore en atténue-t-elle la valeur ; par tous les moyens, elle s'applique à simplifier et à unifier. C'est ainsi qu'elle n'admet pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence, ni entre la substance et l'accident, ni dès lors entre l'âme et ses facultés, ni à plus forte raison entre l'intellect agent et l'intellect passif. La même tendance lui fait rejeter les espèces intentionnelles. Ockam comprend peu la théorie des êtres composés, telle que la présente St Thomas d'après Aristote. Pour lui pas de matière première qui ne soit que puissance ; la matière la plus infime a par elle-même son actualité et son existence, indépendamment de la forme ; dès lors, l'union entre la matière et la forme sera moins solide pour Ockam que pour St Thomas,

1. Dès cette époque, Ockam dépassait déjà Scot en originalité : on les caractérisait surtout par le réalisme de l'un et le nominalisme de l'autre (Cf. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum* t. I, p. 342).

et il en sera de même de l'union de l'âme et du corps. L'âme étant plus indépendante de l'élément auquel elle est unie, devra avoir une action plus semblable à poser ; elle pourra connaître elle-même le particulier, dont Ockam lui donnera en effet une vue intuitive antérieure à toute abstraction. Et de même qu'il ne met aucune différence réelle entre la substance et les accidents prédicamentaux, ainsi ne met-il même pas de différence logique mais fondée entre l'essence et les accidents prédicables. Or l'essence est ce qui est commun aux êtres de même espèce. On voit dès lors combien la théorie ockamiste de la connaissance sera éloignée du réalisme platonicien. L'intelligence ne peut connaître un universel réel qui n'existe pas dans les choses ; c'est dans le singulier qu'elle trouve la réalité véritable. Elle a sans doute des idées universelles, mais qu'elle se forge elle-même pour représenter plus commodément la masse des choses particulières : procédé qui ne fournit d'ailleurs au travail de la raison humaine que des matériaux fragiles, puisque le raisonnement qui utilise des concepts de ce genre est incapable de fournir de l'existence de Dieu une démonstration péremptoire. La métaphysique, dans ces conditions, est elle aussi presque impossible. L'explication des choses sera dans la volonté de Dieu : ainsi de la psychologie, ainsi de la morate. Si la vertu consiste à poser telle série d'actes et non telle autre, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Si la pierre ne pense pas, ce n'est pas que la matière soit un obstacle à l'exercice de la connaissance : on n'en peut rien dire ; cela dépend sans doute uniquement du bon plaisir de Dieu ; et dès lors le fait de l'idée générale ne prouve ni l'immatérialité de l'âme, ni son immortalité. Ockam confine ainsi au positivisme et au scepticisme ; il n'y échappe que par la croyance au dogme chrétien, et il est un ancêtre lointain mais réel du fidéisme.

Les conséquences théologiques du système se devinent. La grâce habituelle ne se distingue pas de la charité, parce qu'elles ont, toutes deux, selon Ockam, même destination ; les *habitus* infus ne se distinguent de l'âme que parce que Dieu le veut ainsi, comme la foi nous le fait connaître. C'est la foi qui nous fait savoir que Dieu n'accepte de l'homme que

des actes surnaturels, en vue du mérite et de la récompense, car il aurait pu se contenter pour nous faire mériter la gloire d'actes purement naturels. C'est par des actes purement naturels que nous nous préparons à la grâce, et il est possible d'en poser qui soient bons malgré le péché originel; car celui-ci n'a atteint que nos puissances inférieures ; nous pouvons sans la grâce, même depuis la faute d'Adam, accomplir tous les préceptes du Décalogue et même aimer Dieu par-dessus toute chose, non point sans doute quant à la manière (puisque le surnaturel est exigé en vue de la gloire), mais du moins quant à la substance de l'acte. Ainsi Ockam qui avait déprécié l'intelligence humaine, réhabilite sa volonté et ressuscite le sémipélagianisme.

Par ailleurs, l'ockamisme est une manifestation d'indépendance vis-à-vis de la souveraineté pontificale ; c'est un essai de justification des révoltes princières qui se multiplient, celle de Louis de Bavière après celle de Philippe le Bel. C'est le point de départ du système qui, amoindrissant le pouvoir spirituel du Pape, doit rendre si périlleuses, parfois si erronées, les discussions conciliaires de Pise, de Constance et de Bâle, et fraiera les voies au régalisme sous toutes ses formes : *Cujus regio, hujus et religio.*

Ockam, avant de retrouver en Bavière auprès de l'empereur Louis, ses amis Marsile de Padoue, le franciscain Martin de Césène et le philosophe averroïsant Jean de Jandun, avait enseigné à Paris. Presque tous les recteurs ou chanceliers qui se succèdent dans l'Université de cette ville entrent pour une bonne part dans ses vues philosophiques ou théologiques : Jean Buridan, de Béthune, (recteur 1328-1350), Albert de Saxe (1353), Marsile d'Inghen (1367-1371), Pierre d'Ailly (chancelier de 1389 à 1395), Jean Gerson (chancelier de 1395 à 1429). Il est vrai, l'Université elle-même voit des défauts à ce système qui cultive la logique aux dépens de la métaphysique et qui parfois, en faisant varier le sens des mots d'une personne à l'autre, rend la discussion presque impossible. En 1339 et 1340 des mesures sont prises contre ces exagérations, mais elles ont peu d'effet et n'atteignent que le ridicule des plus outranciers. En 1346, Clément VI doit mettre l'Université de Paris en garde con-

tre les doctrines variées, étranges, sophistiques, qui s'y propagent. Peine perdue, l'ockamisme se répand partout. L'augustin italien Grégoire de Rimini, qui avait étudié puis enseigné à Paris, gagne Padoue en 1347 et y enseigne durant dix ans une doctrine fortement teintée d'ockamisme, surtout au point de vue philosophique[1]. Il contribue ainsi à implanter dans son ordre des idées très différentes de la tradition égidienne qui était somme toute thomiste et que son prédécesseur comme général de l'ordre, Thomas de Strasbourg (de Argentina), malgré certaines vues personnelles, n'avait pas fait perdre.

L'Allemagne avait connu l'ockamisme par le *venerabilis inceptor* lui-même. En 1386, Marsile d'Inghen († 1394) en porte et en implante les doctrines à l'Université récemment fondée d'Heidelberg dont il est neuf fois recteur. Au siècle suivant, Jean Dorp, de Leyde, les enseignera à l'Université de Cologne ; puis Gabriel Biel († 1495) les professera avec plus d'éclat encore à l'Université, récente elle aussi, de Tubingue (1484) ; maître de Staupitz, le supérieur et le conseiller de Luther, il sera la source philosophique la plus importante de la pensée de l'hérésiarque[2].

L'Autriche avait reçu l'ockamisme dès le XIVe siècle par Albert de Saxe († 1390), Henri de Hesse ou de Langenstein († 1397) et le carme Henri D'Hoyta (mort vers la même époque) ; ces deux derniers docteurs enseignèrent à l'Université de Vienne.

L'ockamisme est si envahissant et si dangereux que souvent les princes croient de leur devoir de le proscrire[3]. En

1. En théologie il combat plus d'une fois Scot et Ockam, surtout dans la question de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses ; il déclare cet amour impossible à la nature déchue sans le secours de la grâce (Cf. Denifle, *Luther et le luthéranisme* t. III, 150 et seq., 203).

2. *Ibid.* Le P. Denifle relève un grand nombre de points importants de la doctrine de Biel ; il n'a pas erré en tout, mais il est vraiment ockamiste, et sur plusieurs points il a altéré la pensée de Pierre Lombard et de St Thomas. Or, à l'origine du moins, Luther n'a connu St Thomas et la doctrine catholique que par lui.

3. Il est vrai, à Cologne, ce sont au contraire les électeurs et les princes du Saint Empire qui font pression sur l'Université pour qu'elle préfère les doctrines de Buridan, de Marsile et des docteurs de leur parti à celles de St Thomas et d'Albert le Grand. L'Université résiste, déclarant qu'elle ne voulait condamner aucun des docteurs qui suivaient « la voie

1473, le roi de France Louis XI veut qu'on y substitue à Paris un enseignement réaliste, soit thomiste, soit scotiste. En 1484, l'archiduc Sigismond agit de même à Fribourg-en-Brisgau. Mais ces ordres sont presque stériles, et souvent d'ailleurs sont bientôt révoqués. Dès 1481, à la prière des différentes nations, en particulier de la Picarde et de la Germanique, Louis XI permet qu'à l'Université de Paris on rouvre les livres des Nominaux que son ordonnance de 1473 avait fait enfermer et mettre sous chaînes[1]. Aussi, au début du XVIe siècle, l'un des maîtres les plus éminents de Paris, l'Écossais Jean Major est-il nominaliste[2].

Car l'Université de Paris vit de traditions; une fois accréditée dans son sein la doctrine de l'Immaculée Conception, elle ne la laisse plus attaquer, elle la fait même sanctionner par le pseudo-concile de Bâle, et la tentative contraire du dominicain Jean de Montson entraîne une exclusion temporaire de son ordre du corps enseignant de la Faculté (1387-1403). C'est une tradition aussi que de suivre le pouvoir royal dans ses entreprises contre le Pape et d'appuyer les thèses qui diminuent l'autorité du pontife romain ; Pierre d'Ailly a une conception aristocratique de l'Église, Gerson une conception démocratique. L'Université de Paris, qui a condamné Jeanne d'Arc pour plaire au roi d'Angleterre, approuve en 1437 la Pragmatique Sanction de Bourges qui donne au roi de France sur l'église gallicane des droits presque souverains. Le théologien Jacques Almain († 1515) appuiera Louis XII contre Jules II, et ses écrits comme ceux de Jean

ancienne » ; ils appartenaient à des ordres qu'on ne voulait pas blesser ; l'Église les approuvait et les louait ; par surcroît ils n'étaient pas plus difficiles à saisir que les modernes, et il était faux que l'erreur de Jérôme de Prague en dérivât. D'ailleurs les doctrines de Buridan et de Marsile n'étaient pas non plus proscrites à Cologne et l'Université demandait aux princes du Saint Empire qu'on y laissât toutes choses en état. (Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 220-223, et 418). Les maîtres de l'Université de Cologne soupçonnaient les démarches des princes en faveur du nominalisme d'être dues aux intrigues de Marsile d'Inghen, le recteur d'Heidelberg.

1. Ce revirement du roi est dû pour une grande part à son aumônier Martin Le Maître, docteur en Sorbonne, auteur d'un ouvrage intitulé : *Tractatus consequentiarum in vera divaque nominalium via*. (Cf. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I. p. 302, sq).

2. Sur Major et les questions qu'il traitait, bien qu'à regret, cf. Prat, *Maldonat*, p. 163.

Major se joindront à ceux de Pierre d'Ailly et de Gerson dans les recueils perfides par lesquels, sous Louis XIII, Edmond Richer ressuscitera le gallicanisme terrassé pour un temps par les jésuites Bellarmin et Maldonat.

3. — La tendance d'Ockam était semipélagienne ; d'où chez plusieurs une réaction en sens opposé. Renouvelant les erreurs de Gottschalck et des augustiniens exagérés, le prédestinatianisme fataliste annihile la liberté humaine pour ne plus laisser place qu'à la causalité divine : c'est l'erreur de Thomas Bradwardine, professeur à Oxford, aumônier d'Édouard III en France, mort en 1348 archevêque élu de Cantorbéry[1]. Son livre *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, composé entre 1338 et 1346, affirme que l'homme n'est libre qu'à l'égard des influences créées. Vis-à-vis de Dieu, il est serviteur. Sa volonté agit, mais elle est nécessitée du dedans par l'action intime de Dieu. L'époque est si troublée qu'une théorie aussi peu attirante, trouve pourtant de nombreux partisans. Un français, Nicolas d'Autricourt, la combine avec le scepticisme nominaliste le plus complet, pour dire que nous ne savons point de façon certaine et évidente qu'il existe en dehors de Dieu une causalité véritable, et sa condamnation qui se place en 1346 est suivie l'année suivante par celle du cistercien Jean de Mercœur, lequel affirme si nettement la même thèse qu'il fait de Dieu l'auteur du péché, même en tant que péché[2]. Un autre écrivain, Guido (ou Aegidius de Medonta) estime dans le même sens que « tout le mérite vient de Dieu » et que « rien n'émane de la volonté humaine ». Jacques de Moret et François de Pérouse sont aussi radicaux que Bradwardine. Étienne de Calvo monte, Guillaume de Fontfroide sont au moins prédéterministes, et Grégoire de Rimini, bien qu'ockamiste, croit suivre St Augustin en estimant que tous les actes des infidèles sont coupables[3].

1. Bradwardine n'était ni dominicain comme l'a prétendu au XVIIe siècle le P. Ant. Réginald (ou Ravaille) O. P., ni franciscain comme le pensait le P. Du Chesne, S. J. (*Le Prédestinatianisme*, p. 240) — Cf. Quétif. Echard, *Script. ord. Prædic.* t. I. p. 744.

2. Denz. Bann. n. 553-570 et Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I. p. 343-360.

3. Portalié, *Augustinisme* (Dict. de Théol. cath. t. I, col. 2536 sq.)

En Angleterre, Bradwardine trouve son plus illustre disciple en la personne de Wycleff (1324-1384) qui devient comme lui professeur à Oxford. Wycleff[1], à plus d'un siècle d'intervalle, prélude nettement au protestantisme. Comme les Fraticelles, il est partisan d'une église sans hiérarchie, ou plutôt d'une église purement spirituelle et invisible, qui n'a d'autre moyen extérieur d'action que l'Écriture, qui, par un illogisme curieux, dépend du pouvoir civil plutôt que d'une autorité spirituelle visible, qui se prive de la plupart des Sacrements ou en diminue les divines réalités, qui prône une vertu austère (sur ce point, Luther le suivit moins), mais en même temps attaque les ordres religieux qui s'y engagent par vœu, et la liberté sans laquelle aucune vertu n'est possible. L'une de ses erreurs condamnées dès 1377 par Grégoire XI, puis censurées à nouveau par Martin V (1418)[2], est manifestement inspirée de Bradwardine ; c'est la négation de la liberté humaine au profit de la causalité divine : tout arrive de nécessité absolue. Une autre erreur non moins grave, d'origine ockamiste, concerne le mystère eucharistique : Wycleff ne croyait pas que les accidents du pain pussent, après la consécration, demeurer sans sujet ; il estimait donc que la substance du pain demeurait et que le Christ n'était pas dans le sacrement comme au ciel avec sa propre présence corporelle ; il n'y était qu'en figure[3].

En Bohême, Jean Huss († 1415) se borna pour ainsi dire à répéter les erreurs de Wycleff[4] sur l'autorité de l'Église, sur les sacrements, sur les indulgences. Il parlait de la liberté en prédestinatianiste : « Les *praesciti* ne font point partie de l'Église, disait-il, car finalement celle-ci ne perd aucune de ses parties, vu que la charité de prédestination qui forme son lien, ne peut s'évanouir. »

4. — Un siècle plus tard, ce sont ces diverses erreurs que Luther († 1546) combine à sa manière, qu'il renforce

1. *Ibid.* col. 2538 et seq.
2. Denz. Bann. n. 581-625.
3. Au peuple il disait néanmoins que le corps du Christ était vraiment sous les espèces et il se justifiait ensuite de ce langage auprès de ses amis en disant que les métaphores du langage n'empêchent pas la réalité des choses.
4. Denz. Bann. n. 627-689.

et qu'il propage avec un étonnant succès[1]. Il n'a point, semble-t-il, l'intention de faire revivre Wycleff et Jean Huss[2], mais il entre à merveille dans leurs vues. Il reprend à son tour la synthèse qu'ils ont faite, en les exagérant, des idées de Bradwardine et de celles d'Ockam. Ce n'est point de St Thomas, ni de Duns Scot qu'il s'inspire. Sa culture théologique est sommaire ; il ne lira que plus tard ces auteurs dans le texte, et encore par bribes insignifiantes. Les auteurs qu'il connaît quelque peu, sont des nominalistes, Biel, Pierre d'Ailly et Gerson[3] ; mais leur influence et celle des maîtres qui les commentaient, a été profonde. C'est d'eux qu'il tient sa défiance de la raison et d'Aristote[4] ainsi que des philosophes et des théologiens qui défendent l'une et l'autre. Aussi longtemps qu'il ne s'agit pas de la volonté humaine, il est ockamiste, et même quand il dépasse Ockam et Biel, il reste dans leur ligne. La grâce sanctifiante, accident ontologique, que la foi fait appliquer à l'âme humaine pour la transformer, l'amender et l'ennoblir, est un de ces êtres accidentels dont la raison semblait à Ockam montrer l'inutilité et qu'il admettait seulement malgré lui à cause de l'enseignement de l'Église. Luther ne voit pas que la foi le lui impose et il le voit d'autant moins que le caractère surnaturel et le rôle sanctificateur de la grâce lui échappent. S'exagérant le principe ockamiste de la toute-puissance et de la volonté arbitraires de Dieu, il estime que Dieu peut

1. Denz. Bann. n. 741-781.

2. Encore qu'il approuve les Hussites.

3. Cf. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, t. III, p. 79, 99, 155, etc.

4. En 1509 dans ses *Gloses sur St Augustin*, Luther appelle Aristote un « bavard » et ses défenseurs « des gens frivoles » « fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus » ; dans ses *Gloses sur les Sentences*, il le qualifie de « philosophe rance » (rancidus philosophus). En 1516 dans son *Commentaire de l'épître aux Romains*, il écrit : « Nonne fallax Aristotelis metaphysica et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros theologos ? » Il reproche particulièrement à St Thomas d'avoir fait régner Aristote « Auctor est regnantis Aristotelis ». Cf Denifle, *Ibid.* p. 227, 102, 103. Sur la morale d'Aristote, Lúther n'avait d'ailleurs pas d'opinion plus favorable : « Philosophia Aristotelis de virtute morali.... continet dumtaxat portenta verborum non nisi ad contentiones verborum conficta. » « Theologi Scholastici Aristotelis moralia prorsus convenire mentiti sunt cum Christi Paulique doctrina. ». » (Prop. damn. ab Univ. Paris, tit. XIX, pr. 1 et 7. — Duplessis d'Argentré, t. I, p. 373 et 374).

agréer en vue du mérite surnaturel non seulement des actes naturels, mais même des actes mauvais pourvu qu'il s'abstienne de les imputer et qu'il les couvre des mérites du Christ. Toute l'œuvre du salut consiste pour lui dans cette imputation toute extérieure des mérites du Sauveur, et il affirme que la charité peut coexister avec le péché. L'étrangeté de l'assertion n'a rien qui déconcerte un homme pour qui la raison n'a rien à dire en pareille matière, parce que de façon générale elle est incapable de nous rendre service ; elle n'est même pas dans la recherche du vrai un instrument débile ; en fille du diable qu'elle est, elle conduit naturellement à l'erreur. Luther est fidéiste, d'ailleurs en s'inspirant d'un symbole bien inexact, puisqu'il se l'établit à lui-même en dehors du magistère de l'Église d'après l'Écriture qu'il interprète à son gré.

Ockam était inconséquent d'humilier la raison de l'homme et d'exalter sa volonté, comme si le péché originel n'avait pas exercé ses ravages dans tout son être. Luther s'accorde davantage avec lui-même, en écartant les vues semi-pélagiennes d'Ockam et de ses partisans, et en les combattant au contraire avec énergie. On pourrait lui en savoir gré s'il ne les avait prêtées à l'Église catholique tout entière et en particulier aux thomistes qui en étaient très éloignés ; sa réfutation est d'ailleurs très faible parce que sa propre position est intenable. Pour lui, le libre arbitre n'est pas seulement affaibli, mais aboli depuis le péché d'origine ; ce n'est plus qu'un nom. Quand l'homme fait pour le salut ce qui est en lui, ce qu'il lui est possible de faire, bien loin qu'il attire sur lui la grâce selon un adage connu, il pèche mortellement[1]. Pourquoi parler de libre arbitre ? En 1525,

1. Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo ; et dum facit quod in se est, peccat mortaliter. Denz. Bann. n. 776. — De l'adage auquel il se réfère il écrivait : « Absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona sententia usitata ; qua dicitur : « Facienti quod in se est, infallibiliter Deus infundit gratiam », intelligendo per « facere quod in se est » aliquid facere vel posse. Inde enim tota Ecclesia pene subversa est, videlicet hujus verbi fiducia. » (*Comment. sur l'Ep. aux Rom.* cité par Denifle, *op. cit.* t. III, p. 268) Il ne connaissait pas, manifestement, l'interprétation thomiste de ce principe qui pourtant ralliait alors presque tous les théologiens, en dehors des ockamistes. S[t] Thomas (I. II, q. 109, a. 6 ad 2) ne l'admet qu'en supposant l'action humaine dont il est question, aidée déjà par la grâce.

le traité de Luther sur la question s'intitule : *Le serf arbitre,* c'est le mot de Bradwardine. — Quant au mystère eucharistique, Luther, vaincu par la force des paroles évangéliques, ne croit pas pouvoir nier que l'hostie consacrée ne contienne le corps du Christ, mais il estime tout au moins, d'accord avec ses principes nominalistes, à l'instar de Wycleff, que la substance du pain demeure simultanément, en dépit de la consécration. Sur ce point ses imitateurs et ses disciples iront plus loin que lui ; pour Calvin († 1564), l'Eucharistie n'est qu'une figure du corps du Christ et ceux qui y participent n'atteignent ce corps que par la foi. Calvin professe d'ailleurs la plupart des autres théories de Luther : le décret de réprobation des damnés comme le décret de prédestination des élus sont antérieurs à toute prévision de mérites et ils ne sont pas moins positifs ; Dieu opère en nous le mal non moins que le bien.

En dépit des condamnations du concile de Trente, la doctrine qui exagère les suites du péché originel trouvera écho même dans des milieux catholiques. En 1560, à Louvain, Michel de Bay (Baius) soutient que le libre arbitre, sans la grâce de Dieu, n'a de force que pour pécher ; que toute action émanée de la volonté est libre, même si elle s'accomplit nécessairement ; et que la liberté dont parle l'Écriture est seulement l'affranchissement du péché. Pour Baius, ce n'est pas St Augustin, mais Pélage qui a prétendu que Dieu ne prescrit à l'homme rien d'impossible.

Cependant, parmi ces erreurs de plus en plus graves qui allaient entraîner la chute de plusieurs grandes nations catholiques dans l'hérésie, bien peu étaient restées sans réfutation, et l'ordre de St Dominique s'était particulièrement distingué dans cette tâche si conforme à sa mission.

L'autorité du S. Siège, si compromise par les entreprises des puissants et par le malheur du Grand Schisme, avait trouvé des défenseurs en la personne de l'augustin Agostino Trionfo, et de plusieurs dominicains, Ptolémée de Lucques, Jean de Montson, Jean de Torquemada, lesquels soutinrent spécialement Jean XXII, Boniface IX, Eugène IV. Plus tard au XVIe siècle, deux jésuites devaient excellemment

défendre l'Église et la papauté contre les attaques des protestants : Bellarmin et Suarez.

Au point de vue théologique, les erreurs de Wycleff avaient été très bien réfutées dans le pays même où elles s'étaient produites, par le carme anglais, Thomas Netter, dit Waldensis († 1431), dont l'ouvrage : *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiac catholicae*, souvent cité par Suarez[1], est comme un premier essai, d'ailleurs heureux, de théologie positive combiné avec la théologie scolastique.

Dans le double domaine philosophique et théologique, à côté des déviations que nous avons signalées, les doctrines les plus orthodoxes s'appliquaient à garder leur maîtrise sur les esprits. Durand d'Aurillac († 1380), le petit Durand comme on l'appelle, réfutait courageusement son illustre homonyme Durand de St-Pourçain. Jean Capreolus, de Rodez († 1444), écrivait sous forme de Commentaire du Livre des Sentences une défense des doctrines de St Thomas d'Aquin des plus remarquables par sa fidélité absolue à la pensée du Docteur angélique. Aucune des erreurs du temps n'y est laissée sans réfutation, depuis les scotistes et les ockamistes jusqu'aux dissidents d'un autre ordre tels que Bradwardine et Gérard du Mont-Carmel.

Pierre Nigri († 1481), qui aida Mathias Corvin à fonder l'Université de Budapest, écrit un *Clypeus thomistarum* dont le titre belliqueux caractérise à merveille l'énergie d'une école qui ne veut pas se laisser absorber.

En Allemagne, Conrad Koellin commente St Thomas à Heidelberg, tandis que l'enseignement de Biel à Tubingue perpétue dans ces contrées l'influence de l'ockamisme.

L'Italie a senti ses énergies revivre depuis que les Papes ont repris le chemin de Rome. L'ordre dominicain est parmi ceux qui participent le plus à ce renouveau. St Antonin illustre Florence par ses écrits non moins que par ses vertus. Mais c'est surtout à Bologne, près du tombeau de St Domi-

1. Suarez cite fréquemment aussi un philosophe et théologien anglais du siècle antérieur, Walter Burleigh (*Burlaeus*, 1275-1357) en particulier pour son Commentaire sur la Physique d'Aristote. — Manifestement, Suarez avait l'attention attirée vers l'Angleterre où la Compagnie de Jésus faisait de si grands efforts pour maintenir la foi catholique.

nique et dans le voisinage de la célèbre université que possède cette ville, que s'illustrent à partir du XIVe siècle les principaux auteurs thomistes. Au premier rang de ses écrivains, il faut citer Paul Soncinas († 1494) dont Pic de la Mirandole admirait beaucoup les œuvres tant pour l'élégance du style que pour la solidité de la doctrine, et Silvestre de Prierio, plus tard maître du Sacré-Palais, et qui eut à polémiquer avec Luther († 1524). C'est à Bologne que vient terminer sa carrière, vers l'an 1500, Dominique de Flandre, à qui ses commentaires sur la métaphysique d'Aristote valurent d'être appelé le prince des philosophes thomistes comme Capreolus était jusqu'alors le prince des théologiens. Cette activité du couvent de Bologne devait durer au siècle suivant, sans nuire d'ailleurs à celle du couvent de Padoue où dès l'âge de vingt-trois ans enseignerait l'illustre Thomas de Vio, le futur cardinal Cajetan. De Bologne et de Padoue les dominicains étaient amenés à se préoccuper du mouvement protestant qui envahissait l'Allemagne et qui chercherait à gagner l'Italie. Dans ces villes mêmes, qui étaient les grandes cités universitaires de la Péninsule, ils voyaient se dessiner des mouvements philosophiques auxquels des religieux voués à l'étude et à l'enseignement comme ils l'étaient ne pouvaient rester indifférents.

§ II. — Au XVIe siècle.

1. — Ces mouvements, en ce qu'ils avaient de nouveau, avaient d'ailleurs leur origine dans une autre cité italienne, plus connue jusqu'alors comme la patrie des arts que comme celle des études. Florence, plus qu'aucune autre ville, était alors, grâce aux largesses intelligentes des Médicis, le centre d'une renaissance de la philosophie grecque, comme elle l'était aussi, autant et plus que Rome, du goût littéraire et artistique de l'antiquité. Les invasions turques[1] et l'union religieuse proclamée au concile de Florence (1439)

1. Dès le début du XVe siècle, on voit en Italie Manuel Chrysoloras († 1415) et Constantin Lascaris. Le fils de ce dernier Jean Lascaris († 1535) devait pourvoir la bibliothèque des Médicis de nombreux manuscrits achetés à Constantinople.

entre l'Orient et l'Occident, un peu plus tard en 1453 la prise de Constantinople, avaient amené la venue en Italie d'un bon nombre de savants grecs pourvus de manuscrits précieux. Ils apportaient au monde latin des textes complets des grands auteurs du monde grec : ils arrivaient avec un vif désir de les faire connaître et de les défendre. Ils devaient être, surtout pour Platon et pour Aristote, des traducteurs et des apologistes. Platon profita plus qu'Aristote de cette Renaissance. De lui, on ne connaissait guère au Moyen-Age que le Timée. En 1438 arrive en Italie un manuscrit complet de ses œuvres. Gémisthe Pléthon fonde à Florence sous le patronage des Médicis une Académie platonicienne. Marsile Ficin qui a pour Platon un véritable culte, en traduit en latin l'œuvre entière (1453) ; bientôt il fait de même pour les néo-platoniciens de l'école d'Alexandrie, Plotin, Jamblique et Proclus. L'illustre cardinal grec Bessarion († 1472) écrit son ouvrage : *In calumniatorem Platonis*, et défend le platonisme contre les savants aristotéliciens qui s'en faisaient les détracteurs, Georges de Trébizonde et Théodore Gaza ; il s'efforce d'ailleurs de concilier les deux doctrines et traduit lui-même la métaphysique d'Aristote.

Et en effet, Aristote était l'objet, lui aussi, de travaux savants, et Suarez citera souvent, bien qu'avec indépendance, la version latine faite directement sur l'original par Jean Argyropoulos. Aristote avait ses défenseurs, parfois même trop zélés ; et nous avons nommé les deux principaux de ces ardents apologistes contre qui Bessarion défendit Platon.

Désormais, c'est dans le texte ou dans une traduction toute moderne du texte qu'on voulait lire les ouvrages des grands philosophes de l'antiquité. On se défiait des traductions reçues jusqu'alors, qui pour la plupart ne donnaient la pensée de Platon ou d'Aristote qu'à travers l'intermédiaire de plusieurs langues, et qui la rendaient inintelligible ou méconnaissable quand ils ne l'altéraient pas complètement. Pour la même raison, on se défiait des commentaires antérieurs qui pour la plupart avaient porté sur des traductions aussi imparfaites. D'ailleurs, les aristotéliciens ne perdaient pas contenance, tout au contraire ;

confiants dans la pensée du maître, ils espéraient que sa doctrine trouverait une défense et un renouveau de vigueur dans un état plus satisfaisant de son texte, et au surplus les théologiens constataient bien vite que les différences n'étaient ni si nombreuses, ni si importantes qu'on voulait bien le dire, et que le système du Stagyrite n'était nullement modifié par les traductions nouvelles. Somme toute cependant, c'est le platonisme qui, sur le moment, profitait le plus du mouvement nouveau. Il plaisait à beaucoup d'esprits par l'attrait de la nouveauté, par l'élévation des maximes, par la valeur littéraire exquise de beaucoup de dialogues, par l'allure moins didactique, enfin, et c'était le cas de plusieurs, préoccupés de l'orthodoxie, par la netteté des affirmations sur le point de l'immortalité de l'âme. Toutefois cette recrudescence du platonisme n'était pas en général sans danger[1]. Outre le discrédit jeté indûment sur la métaphysique d'Aristote, et même parfois sur les dogmes et la morale du christianisme, on devait déplorer le goût pour les utopies sociales auquel Thomas Morus n'était pas resté étranger et surtout la tendance panthéiste que l'École d'Alexandrie avait ajoutée au platonisme et qui devait sourire à Marsile Ficin, puis bientôt emporter Patrizzi († 1597) et Giordano Bruno († 1600).

Cette tendance au panthéisme se rencontrait également dans certains milieux aristotéliciens. Il se produisait en

1. Pic de la Mirandole, écrit Pastor, « s'était créé un idéal philosophique, singulier mélange des doctrines de Platon et des idées de la Cabale » ; ajoutons qu'il s'inspirait aussi dans une large mesure des écrits du Pseudo-Aréopagite, avec une certaine complaisance pour les passages difficiles où plusieurs avaient déjà lu le panthéisme. Non seulement Innocent VIII l'empêcha en 1487 de soutenir les 900 propositions dans lesquelles il résumait son système, « mais il les condamna en bloc, dit Pastor, bien qu'une partie des thèses eût été reconnue conforme à la doctrine catholique et à la vérité ». Pastor, *Histoire des Papes*, trad. F. Raynaud, t. V, p. 332 et 333. — Cf. A. Stoeckl. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. III, p. 167-180. — Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 320 et 321. — Natalis (Alexander), *Hist. eccles.* t. XII, p. 478. — Pic de la Mirandole avec la permission du Pape expliqua 13 de ses propositions en un sens acceptable, mais se soumit humblement à la décision qui condamnait l'ensemble. Un bref d'Alexandre VI, donné par Duplessis d'Argentré, rend d'ailleurs hommage à ses sentiments. Pic de la Mirandole se rapprochait insensiblement de l'aristotélisme thomiste, comme le montrent deux lettres de lui à Soncinas, quand il fut emporté par une mort prématurée en 1491 (Cf. Quétif-Echard, *Script. ord. Praed.* Soncinas).

effet à cette époque à l'Université de Padoue, un renouveau d'averroïsme, qui avait pour cause, semble-t-il, la découverte de l'imprimerie. L'Université de Padoue avait toujours compté parmi ses maîtres quelques amis du Commentateur qui souvent d'ailleurs atténuaient ses doctrines en ce qu'elles avaient d'hétérodoxe : Pierre d'Abano († 1316), Jean de Jandun, Urbain de Bologne († 1405), l'augustin Paul de Venise († 1429), Gaëtan de Thiène († 1462). La première édition imprimée des œuvres du Commentateur ranime en 1472 les enthousiasmes d'antan, et il trouve des partisans assez convaincus de toute sa doctrine, pour qu'en 1513 Léon X au concile de Latran se voie contraint de condamner à nouveau le grand adversaire de S[t] Thomas et son monopsychisme tant de fois réfuté. Vernia était mort en 1500 et Alexandre Achillini allait achever sa carrière († 1518) ; quant à Zimara († 1532) et Nifo († 1546), ils devaient écrire encore et louer le maître arabe, en dépit de l'inélégance de son style, et de ses tendances hétérodoxes, mais en s'appliquant de leur mieux à en éviter les fâcheuses conséquences.

L'aristotélisme proprement dit avait aussi ses déviations ; l'on voyait renaître l'interprétation matérialiste d'Aristote qu'avait donnée autrefois Alexandre d'Aphrodise et que S[t] Thomas avait également écartée. Léon X avait dû, contre ces nouveaux alexandristes, affirmer à nouveau l'immortalité de l'âme. Or le moyen, pour les thomistes de Bologne, de rester à l'écart de ces controverses ? Même après le concile, Pomponace qui enseignait à Ferrare et à Bologne, avait maintenu ses thèses ; et tandis que l'averroïsant Nifo prenait la défense de l'orthodoxie, les thomistes n'avaient garde de rester inactifs. Il est vrai, une question de critique les empêcha de combattre l'erreur aussi énergiquement qu'on l'eût souhaité. Quelle était la vraie pensée d'Aristote sur la question de l'immortalité de l'âme ? On sait combien le passage auquel se réfèrent les commentateurs est bref et obscur ; de là la diversité des interprétations.

2. — En 1509, l'illustre dominicain Cajetan dans son *De anima* crut pouvoir se séparer de S[t] Thomas et soutint

qu'Averroès avait bien saisi la pensée du Stagyrite. Javelli, régent de théologie au couvent de Bologne, chercha même à soustraire Pomponace aux censures qui menaçaient le livre de ce dernier en y ajoutant un exposé théologique orthodoxe de la question, et Cajetan persistait à croire que l'immortalité de l'âme, sans être contraire à la raison, n'est une vérité certaine que par la foi. Mais quel que fût son renom et celui de Javelli[1], des défenseurs d'un thomisme plus rigide entrèrent en lutte contre eux ; c'étaient Jérôme de Formariis, Isidore de Isolanis, surtout Barthélemy Spina († 1546) qui se montre en Italie durant cette période de concessions le gardien vigilant de la tradition et le partisan des doctrines rigides. Les thomistes goûtaient peu en général certaines atténuations de doctrine que la controverse avec les protestants ou les rapports avec les critiques rationalistes amenaient parfois. Javelli, par éloignement pour le prédestinatianisme des luthériens, avait abandonné sur la question les vues thomistes elles-mêmes ; il ne fut pas universellement approuvé. En 1533, Javelli lui-même s'était tourné d'ailleurs contre Cajetan, lequel à la même époque était condamné par la Faculté de Théologie de Paris pour ses hardiesses scripturaires. La condamnation fut renouvelée en 1544. Plus tard St Pie V, le pape dominicain, fit supprimer des œuvres de Cajetan le passage trop conforme à l'exégèse protestante où il disait que les paroles de Notre-Seigneur à la cène ne prouvent pas de façon certaine, en dehors du témoignage de l'Église, le dogme de la transsubstantiation. Au reste Cajetan, malgré la haute valeur de ses commentaires sur la Somme théologique de St Thomas, a eu sur bien des questions théologiques et philosophiques des vues particulières. Il admet comme probable que les démons et les anges ont un corps aérien qui les rend capables de mouvement local.

1. Le Card. Gonzalez, O. P. (*Hist. de la philos.* t. III, p. 110 et 111) écrit de lui : « Malgré son excessive prolixité, l'œuvre (de Javelli) contient quelques traités dignes de la plus sérieuse attention... » Il signale d'ailleurs en Javelli un Aristotélicien éclectique : « Les théories de St Thomas, d'Aristote et de Platon, forment les éléments principaux de la philosophie de Javelli, qui les développe et les perfectionne au moyen d'idées soit originales, soit empruntées à d'autres sources. »

Il passe à bon droit pour le véritable auteur des modes substantiels qui sont une des caractéristiques de la philosophie de Suarez, et parmi ces modes il range la personnalité ; il est vrai qu'il surajoute la subsistence à l'essence et non à l'existence, comme le fera Suarez ; mais on ne peut méconnaître le trait commun qui rapproche sur ce point les deux systèmes. Cajetan a un thomisme plus ferme sur l'analogie de l'être, l'essence et l'existence, la matière et la forme, et il mérite vraiment, malgré ses quelques marques d'indépendance, d'être compté parmi les meilleurs interprètes du Docteur Angélique.

Le renouveau thomiste en Italie, dû à des hommes comme Soncinas, Cajetan et Javelli, devait trouver peut-être son expression la plus parfaite dans François Silvestre, de Ferrare, qui mourut en France à Rennes (1528) et dont les commentaires sur Aristote et sur St Thomas, plus clairs que ceux de Cajetan, n'ont jamais cessé d'être appréciés.

Par contre, Ambroise Catharin († 1553) devait être singulièrement contesté dans son ordre. Tandis que Cajetan défendait le thomisme contre le scotiste Antoine Trombeta († 1518) qui professait à Padoue, Catharin se ralliait au scotisme sur la doctrine de l'Immaculée Conception et sur celle du motif de l'Incarnation. En même temps, il avait des vues originales, mais trop larges, sur l'intention du ministre des sacrements et sur le pouvoir d'ordre. Ses idées sur la liberté et la prédestination, comme celles de Javelli, se rapprochaient de celles que devait émettre un peu plus tard Molina[1]. Il admettait deux prédestinations, l'une *post praevisa merita* pour le plus grand nombre des élus, l'autre *ante praevisa merita* pour quelques privilégiés.

3. — Époque de concessions, cette première moitié

1. Cette dernière catégorie d'idées paraît au P. Mandonnet, comme celles de Molina et comme tout ce qui se distingue du système de Bañez, une conséquence de l'humanisme (Dict. de Théol. Cath. art. *Catharin.* — Dans le même sens, l'ouvrage du P. Humbertclaude, dédié au P. Mandonnet, (*Erasme et Luther*). Cette opinion peut s'admettre, à condition de ne pas voir seulement dans l'humanisme un mouvement littéraire, mais encore un mouvement d'idées très particulières dû à la renaissance de la philosophie antique et qui se traduisit par une intense poussée rationaliste.

du XVIe siècle, était en même temps une époque de lutte contre l'hérésie. De toutes parts surgissent contre Luther des défenseurs de la foi menacée. Du camp thomiste, outre Cajetan et Tetzel qui entrèrent en contact direct avec l'hérésiarque, les dominicains Conrad Koellin († 1536), et Silvestre de Prierio. Comme Luther est ennemi des entités scotistes, ennemi aussi de la liberté humaine que selon lui l'école de Scot défend d'une manière pélagienne, ils espèrent quelque succès auprès de lui en faisant entendre à son oreille la voix de St Thomas. Mais St Thomas est lui aussi aristotélicien, et si le Docteur angélique fait dépendre plus que Scot la liberté humaine de la volonté divine, il n'estime pas que le péché d'origine l'ait rendue incapable d'agir et de bien agir ; chez lui la foi ne fait pas tort à la raison ; il ne sera donc pas mieux agréé. Au surplus, la formation de Luther a été nominaliste, et il est tard pour faire entendre le thomisme à cet orgueil qui se croit inspiré de Dieu pour discerner et prêcher la vérité. Du moins les esprits de bonne foi sont éclairés par les apologistes, et l'erreur est arrêtée dans sa diffusion par leurs savants écrits.

Les scotistes entrent en lice également, bien que les sceptiques du temps aient dirigé contre leur école les critiques les plus acérées[1]. François Lichet († 1520) professe à Lyon ; et Suarez qui le cite, cite fréquemment aussi deux polémistes de son ordre qui s'attaquèrent à l'hérésie protestante, André Vega († 1570) et François de Cordoue [2].

Les questions ainsi débattues, d'ailleurs, ne sont pas spéciales aux écoles, bien que les solutions varient dans une

1. En 1509, dans son *Éloge de la folie*, Érasme attaque avec force la philosophie et la théologie de son temps ; il ne veut, dit-il, faire d'exception dans ses critiques, que pour quelques hommes d'une conscience délicate pour qui c'est un scandale de voir « qu'au lieu d'adorer la profondeur de nos mystères, on veut les dévoiler. » Dans son énumération des écoles, il ne cite les thomistes qu'une fois tandis qu'il attaque à plusieurs reprises les scotistes qu'il appelle « de vrais Argus dans l'ergotisme. » Il les critique d'ailleurs non seulement pour leurs heccéités et leurs formalités, mais aussi pour une de leurs thèses les plus chères, depuis définie par l'Église, celle de l'Immaculée Conception. Luther aussi allait attaquer ce futur dogme.

2. A. Vega, *In conc. Trid.* libri VI. — Fr. Cordub. *In Sent. lib.* IV, et *de Haereticis recipiendis* (1562).

certaine mesure de l'une à l'autre ; il s'agit des problèmes fondamentaux de la religion, des sources de la foi, de l'autorité de l'Église, de la justification, de la grâce, des sacrements. La question de la liberté, à la fois philosophique et théologique, passionne particulièrement les esprits ; et sur ce point surtout les contradicteurs viennent à Luther et à Calvin de tous les points de l'horizon intellectuel. L'année où Cajetan achève son Commentaire de la Somme Théologique (1522), Jean Fisher, ancien chancelier de l'Université de Cambridge et alors évêque de Rochester, écrit dans un sens scotiste sa *Confutatio assertionis lutheranae* que devaient suivre d'autres ouvrages de polémique. En 1524, Érasme sort de sa trop longue réserve pour défendre contre Luther l'existence du libre arbitre. En 1533, Sadolet, évêque de Carpentras, revient à la charge dans un *Commentaire de l'épître aux Romains* tout inspiré de St Jean Chrysostome. En 1537, Driedo, professeur à Louvain, écrit deux traités *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae*, et *De gratia et libero arbitrio*. En 1542, Albert Pighius écrit son traité *De libero arbitrio* auquel Calvin croit devoir répondre, pour être bientôt pris à partie lui-même par André Vega dans le *De justificatione adversus Calvinum* (1546). Les universités, en particulier Cologne, Louvain et Paris, ont censuré Luther, et de leur sein surgissent des apologistes de valeur, Jean Eck à Ingolstadt, Le Masson (Latomus) et Ruard Tapper à Louvain, Josse Clichtoue, de Nieuport, et Jérôme Hangest († 1538)[1], à Paris.

Les jésuites ne viennent que de naître, mais ils fournissent aussitôt de courageux apôtres et de savants théologiens. Le B. Pierre Canisius († 1597) arrive à Ingolstadt en 1542 ; et jusqu'à la fin du siècle il travaille avec le plus grand succès à préserver de l'erreur protestante la province Rhénane, la Bavière et l'Autriche : ses Commentaires et son Catéchisme sont justement fameux. A Louvain et dans les Flandres, Bellarmin (de 1570 à 1576) est l'adversaire du protestantisme et du baïanisme qui en est le succédané ;

1. Jérôme Hangest, de Compiègne, docteur de Sorbonne, avait écrit un *De Academiis* contre Luther. Suarez connaît et cite ses ouvrages comme ceux des autres polémistes que nous venons de mentionner.

il se survivra en la personne de son disciple Léonard Lessius, malgré de notables divergences sur la prédestination. A Paris, Maldonat († 1583), l'illustre commentateur de l'Écriture, professe la philosophie au collège de Clermont (1563) et exerce de là sur l'Université qui le jalouse, une heureuse influence[1]. Laynez, deuxième général de la Compagnie, prend part au colloque de Poissy, et joue au concile de Trente un rôle des plus importants. Il n'était pas seul de sa Compagnie dans cette grande assemblée qui devait préciser et affirmer tant de points importants de la foi catholique : il était accompagné de Salmeron très versé lui aussi dans les questions scripturaires. Il n'y était pas seul de sa nation : en particulier les Frères Prêcheurs et les Frères-Mineurs d'Espagne y étaient représentés par des hommes du plus grand mérite, les premiers par Dominique Soto et Melchior Cano, les seconds par André Vega, Louis Carvajal[2] et Alphonse de Castro.

Le XVIe siècle est dans toute l'Église catholique, une période féconde en grands talents. Stimulée par la contradiction d'erreurs envahissantes, la pensée catholique s'épanouit alors en une floraison d'œuvres magnifiques qui ne devaient pas se flétrir. Elle se trouvait de bonne heure guidée et canalisée par les actes du magistère de l'Église, par les condamnations des Papes et surtout par les définitions du concile de Trente. Le concile (1545-1563) s'appliqua d'ailleurs à éviter les questions débattues entre écoles[3], et parfois même s'abstint d'expressions philosophiques déjà usitées dans des documents antérieurs. Il s'inspira des

1. J. M. Prat, *Maldonat et l'université de Paris*, livre 1, ch. 3 et 4 ; lib. 2 ch. 1 et 4. — Maldonat aurait souhaité voir se produire à l'Université de Paris une réforme analogue à celle qu'avait opérée Fr. de Victoria à Salamanque. — Ramus en voulait une plus profonde qui aurait banni de l'enseignement toute trace de péripatétisme ; sa haine de la scolastique et son amour de l'humanisme contribuèrent à le faire tomber comme Guillaume Budé, dans l'erreur calviniste.

2. Il défendit l'état religieux contre Érasme, mais aussi s'éleva contre la méthode d'enseignement de l'Université de Paris. *De restituta Theologia, liber unus, in quo theologia repurgatur a sophistica et barbaria* (1545).

3. Du moins entre le thomisme et le scotisme ; les principes nominalistes étaient indirectement condamnés avec les erreurs théologiques qu'on en avait déduites et que le concile réprouvait.

écrits de St Thomas sur la grâce et la justification, mais sans qu'on pût rien déduire de ses définitions pour la solution des questions qui devaient bientôt séparer Bañez et Molina. Les décrets du concile sur le péché originel contenaient une réserve qui maintenait en suspens la question de l'Immaculée Conception et renouvelait expressément les constitutions de Sixte IV, lesquelles interdisaient aux écoles rivales de se traiter sur ce point d'hérétiques.

4. — Les écoles diverses étaient donc encore puissantes, parfois très tranchées et portées à en venir aux propos aigres-doux, voire même violents ; c'était le cas surtout, lorsqu'il s'agissait de l'Immaculée Conception. Parfois aussi elles avaient entre elles des points de contact et se rejoignaient en quelque sorte par des nuances intermédiaires, au moins sur certaines questions moins fondamentales. S'il n'y avait pas souvent éclectisme chez les religieux qui tenaient avec plus de rigueur à la doctrine de leur ordre, on rencontrait ailleurs des maîtres assez détachés de toute opinion personnelle trop accusée pour traiter les questions selon les principes des trois écoles principales : thomiste, scotiste, nominaliste[1]. Et ce scepticisme, ou cet éclectisme, devait être plus fréquent chez des étudiants qui suivaient les cours des Universités et entendaient tour à tour, s'ils le voulaient, exposer les doctrines philosophiques et théologiques de St Thomas, de Duns Scot ou de Durand. L'usage réclamait l'existence dans les Universités de ces trois chaires à côté de celles de Pierre Lombard, et ce n'était pas une innovation de la part du cardinal Ximénès de les instituer toutes au moment où il fondait l'Université d'Alcala sur la fin du XVe siècle.

§ III. — En Espagne.

1. — L'Espagne entrait alors en pleine activité théologique. La prise de Cordoue (1497) venait de libérer complè-

1. Antoine Coronel, qui fut maître de Victoria à Paris, publiait des *Quaestiones logicae secundum viam Realium et Nominalium* (1509). J. de Celaya, une *Expositio in VIII lib. Physic. Aristotelis secundum triplicem viam B. Thomae, Realium et Nominalium.* (1517).

tement son territoire et de consommer ses luttes séculaires contre l'Islam. En 1492 Christophe Colomb lui avait ouvert un nouveau monde et sa puissance politique, jointe à celle de l'Autriche, allait faire d'elle pour longtemps la première nation de la chrétienté. Elle devait s'illustrer par le nombre des missionnaires qu'elle allait envoyer à la suite de St François Xavier († 1552) à travers toutes les parties du monde dans les contrées nouvellement découvertes[1], et par l'héroïsme des grands saints qui en Europe même allaient donner à la réforme catholique son plus vif éclat, contemplatifs comme Ste Thérèse († 1552) et St Jean de la Croix († 1591) les réformateurs du Carmel, prédicateurs et ascètes comme le franciscain St Pierre d'Alcantara († 1563) et le B. Jean d'Avila († 1569), évêques et professeurs d'Université comme l'augustin St Thomas de Villeneuve († 1555), apôtres et hommes d'action comme St Ignace de Loyola († 1556), le fondateur des Jésuites, et son deuxième successeur St François de Borgia († 1572). Qui s'étonnerait que l'Espagne brillât également par le nombre et le mérite de ses théologiens ? Le XVIe et le XVIIe siècles, qui sont pour elle de grands siècles littéraires et artistiques[2], sont en même temps l'âge d'or de la philosophie et de la théologie.

2. — Au cours du Moyen-Age, ce sont la France, l'Angleterre et l'Italie qui donnent au monde chrétien le plus grand nombre de ses philosophes et de ses théologiens. L'Espagne a plusieurs universités[3], mais aucune ne peut

1. Rappelons seulement pour le XVIe siècle, St Turibe de Mogrovejo, archevêque de Lima, organisateur de la vie catholique dans les diocèses de l'Amérique du Sud († 1606), St Louis Bertrand, O. P. apôtre de la Colombie († 1581), St François Solano, O. M. apôtre du Pérou († 1610).

2. Ste Thérèse est un écrivain dont l'Espagne est fière. Nommons aussi le religieux augustin Louis de Léon (1591), célèbre par ses poésies religieuses, Perez de Hita, G. de Montemayor, Alonzo de Ercilla († 1595), Cervantes († 1616). Lope de Vega naît en 1562 ; le peintre Ribera en 1588, Vélasquez en 1599.

3. Voici les noms des universités de la péninsule avec la date de leur fondation : Palencia (1212-1214), Salamanque (1243), Séville (1254), Lérida (1300), Valladolid (1346), Huesca (1354), Lisbonne, Coïmbre (1290-1308), Avila (1482), Alcala (*Complutum*, 1499), Valence (1412, 1499). Cf. Denifle. *Die Universitäten des Mittelalters*. — Au cours du XVIe siècle,

rivaliser avec celles de Paris et de Bologne, car Salamanque, la principale, fondée en 1243, est signalée à Clément V comme une université qui végète et Benoît XIII d'Avignon (Pierre de Luna) doit en 1416 comme la fonder à nouveau.

Cependant, c'est ce peuple espagnol, passionné pour la foi catholique, qui a donné à l'Église St Dominique († 1221), fondateur d'un ordre où doivent abonder les défenseurs zélés de la doctrine. Dès le XIIIe siècle, la province espagnole de l'ordre peut se glorifier des noms de St Raymond de Pennafort le canoniste, et de Raymond Martini, l'adversaire ardent du judaïsme et du mahométisme dans son *Pugio fidei* que St Thomas d'Aquin a utilisé dans la *Somme contre les Gentils*. Le franciscain Raymond Lulle († 1315) montre, dans sa lutte contre l'averroïsme, sinon une parfaite orthodoxie de doctrine, du moins une grande ardeur d'apostolat et une grande originalité de pensée[1]. On peut rapprocher de lui Raymond de Sebonde, esprit universel, mort en 1437, recteur de l'université de Toulouse.

Au XIVe siècle, le franciscain Alvarez Pelayo († 1340 ?) défend l'autorité du St Siège, et le dominicain St Vincent Ferrier († 1449) évangélise avec un merveilleux succès son pays natal et la France.

L'Écriture sainte semble au XVe siècle attirer particulièrement les esprits. Paul de Burgos, juif converti († 1435), complète et corrige les commentaires scripturaires de Nicolas de Lyre ; et surtout l'évêque d'Avila, Alphonse Tostat, chancelier de Castille († 1455), l'une des premières gloires du collège St Barthélemy de Salamanque, donne d'une grande partie de nos livres saints de savants et abondants commentaires auxquels se référera souvent Suarez[2]. Tostat

beaucoup d'autres universités furent fondées en Espagne, mais elles n'eurent presque toutes qu'une fortune éphémère, telle celle de Gandie qu'avait fondée en 1545 St François de Borgia avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus.

1. On est surpris que Suarez n'ait pas réussi à se procurer les ouvrages de cet illustre compatriote ; il déclare n'en connaître des passages que par les ouvrages de Vasquez : « Apud (G. Vasquez) haec legi ; libros enim hujus auctoris videre non valui. » (*De Deo*, tract. III, l. 1, c. 11, a. 3).

2. En 1478, le dominicain J. Borrell donne une traduction complète de la Bible en dialecte valençais. — Le courant d'études bibliques était faci-

avait brillamment quoique imprudemment représenté l'Espagne au concile de Bâle. Son adversaire, le dominicain Jean de Torquemada († 1468), écrivit un ouvrage sur les démêlés du concile avec Eugène IV et défendit vaillamment la doctrine de la primauté du Pontife romain.

3. — C'est vers cette époque (1462) qu'Antoine de Nebrija, médecin, linguiste et grammairien, ramenait à Salamanque, d'Italie où il avait étudié dix ans, la connaissance et l'amour des auteurs classiques[1]. L'Espagne participait au mouvement qui ramenait les esprits dans le monde entier à la lecture des anciens philosophes dans leur texte original. Les possessions qu'avait l'Espagne en Italie et en Flandre amenaient des voyages qui contribuaient à mettre ce pays, souvent un peu fermé, à l'unisson des autres. Jean de Sepulveda († 1573), qui avait séjourné à Padoue et qui fut théologien et historiographe de Charles-Quint, tenait pour Aristote dont il traduisait en latin les ouvrages de métaphysique. Il suivait même le Stagyrite jusqu'à défendre comme probable la licéité de l'esclavage ; en conséquence de quoi, il déclarait probablement permises les guerres qui avaient pour but de réduire en esclavage des peuples de civilisation inférieure ; trop approuvé là-dessus par plusieurs de ses compatriotes qui s'établissaient en Amérique, il était nettement contredit par les meilleurs théologiens espagnols du temps, François de Victoria et Melchior Cano. — Sébastien Foxo Morcillo († 1558) s'était davantage attaché à l'étude de Platon, tout en cherchant comme l'avait fait Bessarion au siècle précédent, et comme le faisait en ce moment même en Italie Augustin Stenco,

lité en Espagne par la connaissance de l'arabe et des langues orientales. Il devait amener (1517) la confection de la célèbre Bible polyglotte d'Alcala (Biblia Complutensis). Ce travail entrepris sur l'ordre du cardinal franciscain Ximénès, ministre du royaume, avait été réalisé par Nonnius, Ducas, Stunica, Alphonse de Zamora et d'autres savants. — Au cours du siècle, plusieurs jésuites entre autres Salmeron († 1585) Benoît Pereira († 1610) et le cardinal Tolet († 1596) s'illustrent par leurs commentaires de la Bible.

1. Sur l'œuvre accomplie par lui à Salamanque avec l'italien Lucio Marineo, Cf. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, lib. III, c. 1. n. 76).

de Gubbio († 1550)[1] à concilier Platon et Aristote. — Telle est aussi l'œuvre d'un philosophe de mérite, dont l'Espagne est justement fière, Gaspard Cardillo de Villalpando († 1581), auteur d'une *Summa summularum* d'où il éloignait les questions oiseuses ou ridicules qui avaient contribué à déconsidérer la philosophie scolastique. — Un même désir de conciliation animait également le médecin Louis Vallès qui s'appliquait à montrer l'accord de la science positive avec la doctrine des anciens philosophes et les données de la Bible ; ce qui ne l'empêchait nullement d'exprimer plus d'une idée personnelle d'une originalité intéressante. — Louis Vivès († 1540 à Bruges) avait pris à Paris et à Louvain le goût des publications patristiques. Nommé par Henri VIII, encore catholique, précepteur de la future reine Marie, il avait dédié au monarque ses commentaires sur la *Cité de Dieu* de St Augustin (1522)[2]. Vivès, comme la plupart des humanistes avec qui il avait des rapports d'amitié, s'élevait non sans exagération contre la scolastique et la barbarie de son langage. Ami de la manière captivante de l'évêque d'Hippone, il avait à peine moins de dédain pour Aristote que pour Averroês. Sa psychologie est toute platonicienne. Malgré son mérite, Cano reprochait à bon droit à Vivès d'avoir été plus heureux pour attaquer que pour construire. — C'était un platonicien que Pierre Nunes, professeur de philosophie à Valence, qui introduisit à l'université de cette ville la doctrine de Ramus, bien qu'il reconnût l'exagération de certaines attaques dirigées contre Aristote par l'humaniste français. — Sepulveda, Vallès, Vivès sont fréquemment cités par Suarez.

Comme on le voit, durant la première moitié de XVIe siècle, les philosophes espagnols sont en général dans la note éclectique, avec tendance platonicienne, que nous avons remarquée en Italie et qui était pour une large part l'effet de l'humanisme. Il en est de même, quoiqu'à un degré beaucoup moindre, chez les théologiens de la même époque.

1. Aug. Stenco, dit Eugubinus, est l'auteur d'un traité *De perenni philosophia* que Suarez a largement utilisé.

2. Lors du divorce du roi, Vivès quitta la cour d'Angleterre et se retira en Flandre où il mourut.

4. — Le développement de la théologie en Espagne est dû surtout, principalement en ce siècle, aux ordres religieux. Les universités espagnoles tenaient moins à l'écart que les universités françaises, les docteurs réguliers. Or précisément, à cette époque, les études se renforcent dans les couvents, et certains ordres fondent des maisons d'études dans le dessein avéré de former des professeurs de Facultés. En 1488, se fonde le collège dominicain de Valladolid, et en 1515 celui de Séville. En 1524, arrive à Salamanque le dominicain François de Victoria († 1546); il renouvellera l'enseignement de l'Université et contribuera puissamment, par lui-même et par ses disciples, à la rendre illustre parmi les illustres. Il enseigne vingt ans et fonde une école. Matamoro, de Séville, l'appelle un « nouveau Socrate », un « Socrate chrétien »[1]. On trouve dans sa lignée presque tous les théologiens fameux que durant un siècle doivent compter l'Espagne et le Portugal. Les uns sont thomistes rigoureux, d'autres sont mitigés ; les uns appartiennent comme lui à l'ordre des Frères Prêcheurs ; d'autres sont augustins, carmes ou jésuites ; mais tous lui rendent hommage comme à un ancêtre vénéré.

Non seulement Victoria est thomiste, et le contraire surprendrait, mais selon une pratique qui tendait à s'introduire et qu'en 1480 les dominicains avaient déjà inaugurée à Pavie, il abandonne le Maître des Sentences comme texte de ses leçons et prend comme ouvrage classique la *Somme* de St Thomas.

Cependant, à Paris où il a étudié et enseigné jusqu'en 1522, il a pu subir des influences différentes. Il a compté parmi ses maîtres du couvent de St-Jacques, le P. Crockaert[2], de Bruxelles, ancien nominaliste converti au thomisme ; mais il a également connu Antoine Coronel et Gaspar Lax[3] qui étaient de sa nation et qui adhéraient enco-

1. Quétif-Echard. *Script. ord. Praedic.* t. II, p. 130.

2. Pierre Crockaert († 1514), ancien élève de Jean Major, n'entra chez les dominicains qu'à l'âge de 35 ou 40 ans ; c'est à ce moment qu'il abandonna ses opinions nominalistes (Quétif-Echard, *op. cit.* t. II, p. 29).

3. Coronel était du nombre de ces philosophes assez détachés qui traitaient les mêmes questions selon les principes de plusieurs écoles (Cf. p. 27). — Lax, professeur au collège de Montaigu, fut ensuite en Espagne (1525) précepteur de St François de Borgia.

re aux doctrines des Nominaux. Dans la célèbre université parisienne, il a pu lire les commentaires qu'Almain a donnés du dominicain dissident Holkot, et il connaît les deux traditions qui font soutenir à Paris les maximes gallicanes et la croyance à l'Immaculée Conception. Il y a vu un renouveau d'études scripturaires et patristiques avec Lefèvre d'Étaples († 1537) et Clichtoue († 1543). Il a pu observer la poussée d'humanisme qui s'efforçait de rendre le langage de la science plus attrayant, plus correct, plus accessible. Il résulte de là, chez Victoria, d'une part une certaine disposition à l'éclectisme [1], que l'on peut constater aussi chez la plupart des thomistes du siècle jusqu'à Bañez exclusivement, d'autre part un vrai souci de donner à la langue théologique, sans éviter les termes techniques, une élégance littéraire jusque-là trop négligée. Il réforma même la façon de procéder dans le commentaire des manuels; pour donner à son cours plus d'intérêt et de vie, il évita de suivre l'auteur phrase par phrase et reprit lui-même la question avec ampleur ; c'était revenir à la grande tradition du Moyen-Age et traiter St Thomas comme le Docteur angélique lui-même avait traité Pierre Lombard [2].

---

1. Bañez le lui a vivement reproché dans son *Comm. de la II. II.* q. 42, a 6 (p. 352-387), à propos du mode d'accroissement de la grâce et de la reviviscence des mérites. Pour avoir voulu prendre une voie moyenne entre S. Thomas, D. Scot et les nominaux, et suivre en cela la voie commune des modernes, Victoria serait tombé dans de nouveaux caprices, dans de nouvelles erreurs, étonnantes, inintelligibles, inextricables ; nous citons textuellement. Bañez fait le même reproche aux successeurs de Victoria à Salamanque, Cano, D. Soto et Mancio. Il publia lui-même à cet endroit de son texte toute la « rélection » de Victoria sur la question. Quant aux idées de Victoria sur le concours divin et la liberté, elles sont énoncées dans les *Commentaires sur la I. II.* de St Thomas, qui se conservent au Vatican (cod. 4630) et dont le P. Schneeman a publié d'importants passages dans son livre *Controversiarum de divinae gratiae*, etc. p. 116 et seq.

2. Bien que l'honneur principal de ces réformes revienne à Victoria, il serait injuste de ne pas rappeler l'œuvre déjà commencée au siècle précédent par Antoine de Nebrija, très épris de culture classique. A côté de Vittoria, le canoniste Martin Azpilcueta, ou Navarro († 1586) et le philosophe Saliceo exerçaient dans leur sphère une influence analogue. Il se trouve que ces deux maîtres se déclarèrent comme Victoria, redevables à des universités françaises, celles de Paris et de Toulouse, de la science solide et féconde qu'ils y avaient puisée avant de la répandre en Espagne et d'asseoir à nouveau le renom de l'Université de Salamanque.

Le successeur de Victoria à la chaire de Prime de Salamanque fut de 1546 à 1552 Melchior Cano († 1560). Dominicain lui aussi, il avait eu comme maîtres tour à tour le P. Diego de Astudillo, théologien de mérite dont Suarez rapporte souvent les opinions, et surtout Victoria lui-même. Selon l'usage, il avait d'abord enseigné la philosophie : c'était à Alcala. A Salamanque, il aborda la théologie sacramentaire, non sans une pointe parfois excessive d'originalité. Distinguant à tort dans le mariage le contrat et le sacrement, il croyait que les époux pouvaient former le contrat sans le prêtre, bien que sans lui le contrat n'eût point de caractère sacramentel. Il s'illustra surtout par son traité *De locis theologicis* qui est, selon le mot du P. Mandonnet, « un traité de la méthode en théologie ». Son ardeur à poursuivre le catéchisme de l'archevêque de Tolède, Barthélemy de Carranza, dominicain comme lui, paraît provenir d'une animosité personnelle plus que d'un souci d'orthodoxie qui eût été exagéré en la circonstance. Bien que Cano eût engagé l'affaire de façon à mettre en branle l'Inquisition, et qu'il eût témoigné par ses attaques contre la Compagnie de Jésus naissante du peu de sympathie que lui inspiraient les nouveautés, il ne se croyait point obligé de suivre en tout St Thomas d'Aquin et déclarait qu'il imitait sur ce point la liberté prudente et respectueuse que s'était accordée et que lui avait recommandée son maître Victoria[1]. En philosophie, il s'attachait de préférence à Aristote, tout en conseillant d'éviter la servilité et de ne pas négliger les

1. « Theologo nihil est necesse in cujusquam jurare leges... Memini de præceptore meo ipso audire, cum nobis Secundam secundæ partem cœpisset exponere, tanti Divi Thomæ sententiam esse faciendam, ut si potior illa ratio non succurreret, sanctissimi et doctissimi viri satis nobis esset auctoritas. Sed admonebat rursum, non oportere sancti doctoris verba sine delectu et examine accipere, imo vero si quid aut durius aut improbabilius dixerit, imitaturos nos ejusdem in simili re modestiam et industriam qui nec auctoribus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententiam eorum ratione in contrarium vocante transit... Nam et vir erat ille (Victoria) natura ipsa moderatus, at cum Divo etiam Thoma aliquando dissensit, majoremque, meo judicio, laudem dissentiendo quam consentiendo assequebatur : tanta erat in dissentiendo reverentia. » *De locis theolog.* lib. XII, Proaem. — Sur la causalité divine et la liberté humaine, voir son sentiment *op. cit.* lib. II, c. 8 et XII, c. 12 (Cf. Schneeman, *op. cit.* p. 146 et seq.)

autres sources d'information philosophique, entre autres les œuvres de Platon [1].

Son successeur, Dominique Soto (1552-1560), suivit à peu près la même ligne de conduite et on signale de lui, tant en philosophie qu'en théologie, plus d'une preuve d'indépendance. Sans doute il contribua par sa grande influence à faire tomber à Salamanque et à Alcala le crédit du nominalisme, mais il n'admettait pas la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, et déclarait au surplus ne pas voir l'importance de la question[2]. Sur l'accroissement de la grâce et la reviviscence des mérites il partageait les vues de Victoria. Sur la liberté et la grâce, il avait des idées très semblables à celles de Cano, et le livre *De natura et gratia* où il les exprime mérite d'autant plus d'attention qu'il a été composé durant le concile de Trente auquel Soto assistait, et que l'auteur a déclaré sur la fin de sa vie ne pas changer de sentiment, malgré quelques critiques dont il avait été l'objet[3].

Certaines doctrines, plus tard vivement contestées, semblaient alors rallier la majorité des esprits. Pierre de Sotomajor[4], en 1551, pouvait écrire au chancelier de Louvain Ruard Tapper les lignes suivantes, relatives à la grâce et à la liberté : « Ces deux idées, que la grâce nécessaire n'est refusée à personne, et que la grâce une fois donnée laisse la liberté d'en user ou de la rejeter, sont à ce point répandues partout que l'Église entière paraît entraînée dans ce sens [5]. »

1. *Ibid.* lib. X, c. 5. Tout ce chapitre est à lire. Cano y compare Platon et Aristote. Il note les préférences différentes qu'ont eues pour ces auteurs S[t] Augustin et S[t] Thomas. Il n'est pas tenté par le rêve chimérique de les concilier, mais il veut qu'on les complète et qu'on les corrige l'un par l'autre. — Il relève dans Aristote six erreurs importantes, à peu près de la même manière que Patrizzi lorsqu'il demandera à Grégoire XIV d'interdire dans les écoles catholiques l'enseignement aristotélicien.

2. D. Soto, *In Dialect. Aristot.* De prædicam. subst. q. 1 ; *In IV Sent.* d. 10, q. 2, a. 2.

3. D. Soto, *De natur. et grat.* lib. I, c. 15 ; *In IV Sent.* (sub fin.) Cf. Schneeman, *op. cit.* p. 152-158.

4. Pierre de Sotomajor, O. P. († 1563), avait professé à Dillingen ; il séjourna en Angleterre sous la reine Marie de 1553 à 1558. Il succéda en 1560 à D. Soto dans la chaire de Prime de Salamanque. Sa correspondance avec Tapper a été publiée par le P. Réginald, *De mente sancti concilii Tridentini circa gratiam efficacem* (Anvers 1706).

5. Cité par Portalié, *Augustinisme* (Dict. de théol. cath. t. I, col. 2550).

Lui-même était peu dans cette tendance, et on le considère à bon droit comme un ancêtre de Bañez.

5. — Cependant les dominicains de Salamanque ne restèrent pas dans la note un peu adoucie de Victoria ; et ceci pour diverses raisons. En 1567, le pape St Pie V, qui appartenait à leur ordre, accrut la vénération du monde entier et spécialement des Frères Prêcheurs pour St Thomas d'Aquin, en le déclarant docteur de l'Église ; ce titre était pour les écrits du Docteur Angélique une nouvelle et précieuse recommandation, que les dominicains se devaient de ne point négliger. Les dominicains d'Espagne en particulier, fiers de leur école de Salamanque, non moins que de la foi ardente qui avait toujours distingué leur nation, tinrent à honneur de défendre une doctrine aussi hautement recommandée par le Siège Apostolique. L'on peut ajouter que l'orientation particulière de la Compagnie de Jésus a amené les dominicains à accentuer encore une position doctrinale qu'ils étaient par ailleurs si naturellement conduits à prendre. Et en effet, si les premiers docteurs de la Compagnie mirent à expliquer et à commenter la Somme Théologique une ardeur digne de leur zèle et des recommandations de leur père St Ignace [1], cependant le but très particulier de leur Compagnie, leur souci de ne pas rendre la religion inaccessible, les conduisirent, dès l'abord, à interpréter St Thomas et le thomisme de façon bénigne, en s'autorisant des déclarations mêmes de deux dominicains éminents comme Victoria et Cano. Plusieurs en vinrent à dépasser les limites que ces illustres théologiens auraient fixées. En un mot, il y avait là deux écoles dont les divergences devaient graduellement s'accentuer.

Contrairement à ce que l'on dit parfois, Barthélemy de Médina marque le retour de l'école dominicaine à un thomisme plus rigide. Écrivant après le décret de St Pie V, il

1. « En théologie, on expliquera l'Ancien et le Nouveau Testament et la doctrine scolastique de St Thomas. Pour celle qu'on nomme positive, on choisira les auteurs qui paraîtront le mieux convenir au but de nos études. On expliquera aussi le Maître des Sentences... En philosophie on devrait s'attacher aux doctrines d'Aristote. » *Constit. Soc. Jesu*, Part. IV, cap. 14, n. 1 et litt. B. — Ibid. n. 3.

loue St Thomas sans les discrètes réserves de Victoria et de Cano. Il montre en Victoria un homme uniquement occupé d'expliquer St Thomas et de le défendre, et c'est de la même façon qu'il loue les successeurs à Salamanque de ce « restaurateur de la théologie[1]». Bien qu'il décoche une critique à Cajetan dont il signale l'obscurité[2], avant tout il le loue et en termes magnifiques, d'avoir été « *D. Thomae defensor acerrimus, flos ingeniorum omnium, vir ingenio prudentiaque acutissimus* ». Par contre, il s'attaque avec force à de certains auteurs qui exploitent sans les citer les grands théologiens thomistes et ravissent ainsi à l'ordre de St Dominique l'honneur qui lui est dû. C'est pour empêcher ces plagiats, assure-t-il, que ses supérieurs, tirés de leur sommeil, « *quasi a longo somno expergefacti* », lui ont ordonné d'imprimer ses propres commentaires. — Sans doute, il se trouve dans son œuvre quelques passages qui rendent un son plus doux que les ouvrages de Bañez[3]. Toutefois la lettre de Vasquez, citée par le P. de Scorraille[4], nous paraît donner une information inexacte, lorsqu'elle dit que Médina aurait admis comme probable l'interprétation que donnait Molina de l'adage : *Facienti quod in se est*... Les écrits de Médina sur la question sont dans une note toute différente. Médina rejette l'explication qui voit dans les œuvres naturelles une préparation positive à la grâce et un mérite de convenance (*de congruo*) ; il ne veut y voir qu'une disposition négative, et déclare que cette disposition n'obtient pas la grâce infailliblement, mais qu'au contraire Dieu accorde parfois la grâce alors même que cette disposition fait défaut. Pour lui com-

---

1. B. de Médina, *In I. II Sum. Theol.* Epist. dedicat. (Cf. *In III* p. argum. 3).

2. « On saisit moins facilement sa pensée qu'on n'arracherait à Hercule sa massue. » *(Ibid.)* Cajetan n'était pas espagnol.

3. *In I. II*, q. 109, a 10. Suarez et Valentia n'ont pas été d'accord sur la façon d'interpréter Médina. Cf. Schneeman (*op. cit.*, p. 155 et sq) qui renvoie aussi aux passages suivants q. 10, a. 4 3t q. 23, a. 3.

4. R. de Scorraille, *Fr. Suarez*, t. I, p. 421, n. 2. D'après Vasquez, le mercédaire Zumel aurait été du même avis. L'invraisemblance est, s'il se peut, encore plus grande, tant Zumel fut résolument partisan des idées de Bañez qu'il appuya énergiquement jusqu'à sa mort (1607). Zumel a publié un Comm. sur la Ire partie de la Somme en 1597 ; sur la I. II. en 1594.

me pour St Thomas, la grâce n'est donc méritée infailliblement que par des œuvres accomplies en état de grâce ou avec le secours de la grâce [1]. Dans le domaine de la théologie morale, on a donné Médina comme un tenant, voire comme le créateur du probabilisme ; quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que ses idées sont d'une modération extrême, puisqu'il ne déclare une opinion probable que si elle a pour elle l'assentiment des hommes sages et l'appui d'excellentes raisons[2]. A tout prendre donc, si Médina est un disciple de Victoria, il est aussi, dans une certaine mesure, un précurseur de Bañez[3].

Bañez doit pousser à l'extrême les différences qui tendaient à se produire entre les écoles. Dès qu'il commence à enseigner, il exerce autour de lui une puissante influence. Ce n'est pas seulement un esprit vigoureux qu'aucune déduction n'effraie, c'est encore une nature ardente et impétueuse qui a besoin de communiquer ses idées et de combattre ceux qui y font obstacle. Personnalité forte et accusée, il ne craint pas d'affirmer ses idées contre le grand nombre, persuadé que son talent et la force de la vérité les feront triompher. Il ne se contente pas de parler et d'enseigner, il agit et sans se lasser, sans jamais dévier de la voie qu'il s'est tracée. Convaincu que Molina perd l'Église, il n'épargnera aucune démarche pour le faire condamner. Toute proportion gardée, il agira avec la même vigueur contre Suarez. Dans le sein même de son ordre, il s'accorde son franc parler et spontanément prend des allures de chef. Jeune encore,

1. B. de Médina, *In I. II.* q.109, a. 6.

2. « Ea opinio probabilis est, quam asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta. » (*In I. II*, q. 19) Cf. *Instr. confessar.* lib. 1, c. 8. — C'est sans doute dans le même sens qu'un peu plus tard, Pierre de Ledesma († 1616), dominicain et thomiste résolu de l'école de Bañez, devait reconnaître aux juges le droit de juger d'après une opinion probable (Cf. Quétif-Echard, *op. cit.* t. II, p. 404).

3. Médina († 1581) a comme l'enseignement de Bañez avec qui il avait étudié, mais qui devait lui succéder et lui survivre. Il parle (*In I. II*, q. 113, a. 8) de sa science, mais aussi de l'opinion « neuve et inouïe » qu'il introduisait dans l'école en disant que les actes de repentir du pénitent ne sont pas une disposition à la grâce de la justification *in genere causae materialis*, mais seulement, selon une expression qu'il imaginait, *in genere moris*.

il a blâmé chez son maître Cano, et en sa présence, l'élégance apprêtée du style[1]. Chez les glorieux fondateurs de l'école de Salamanque, il a relevé des concessions fâcheuses au nominalisme et à la modernité [2]. Il a pesé sur Mancio pour l'amener à ses vues et il se flatte d'avoir modifié du moins ses convictions intimes[3]. Il n'est pas sans avoir eu action sur Médina, bien que cet ancien condisciple, son prédécesseur dans la chaire de Prime, ait osé signaler chez lui-même des nouveautés trop personnelles[4]. Quand Médina mourra, c'est Bañez qui sera en Espagne l'oracle de l'école thomiste ; Fr. d'Avila, Zumel et P. Ledesma défendront ses idées dans leurs ouvrages ou dans les chaires de la péninsule, et ce sont elles que présenteront à Rome dans les congrégations *de Auxiliis* ses disciples fidèles Diego Alvarez et Thomas de Lemos comme la pure doctrine thomiste et catholique. Il est vrai qu'à la mort de Bañez, les esprits longtemps subjugués par cette pensée dominatrice ne tarderont pas, du moins en partie, à se ressaisir ; Alvarez lui-même fera subir des atténuations au système ; François Araujo[5] et Basile Léon abandonneront la prédétermination physique ; mais la pensée de Bañez continuera à exercer son prestige sur la plupart des théologiens de l'ordre. Malgré quelques outrances qu'on désavouera ou qu'on passera sous silence, Bañez demeurera l'une des gloires des Frères Prêcheurs.

---

1. « Memini me,... præceptori respondisse, doctrinae quidem gravitatem profunditatemque plurimum mihi placuisse ; tamen orationis continuam affectatamquesuavitatem displicuisse. » Bañez. Prooem. ad Comm. *in Iam p. Sum. Theol.*

2. *In II, II*, q. 1. a. 7 ; q. 24, a. 6. concl. 6.

3. Schneeman. *op. cit.* p. 200.

4. Cf. p. 38, note 3.

5. François Araujo (Aravius) (1580-1664), professeur à Salamanque, puis évêque de Ségovie, auteur d'un commentaire sur la I. II.

CHAPITRE II

LA VIE DE SUAREZ DU POINT DE VUE DES DOCTRINES

§ I. — La Compagnie de Jésus.

1. — Au moment où Suarez inaugurait ses études (1564) la Compagnie de Jésus n'avait pas encore d'école théologique. Sans doute elle comptait dans son sein quelques théologiens éminents, et elle n'en avait jamais manqué. Laynez et Salmeron avaient fait grande figure au concile de Trente Et récemment, le P. Martin Olave, mort recteur du Collège romain (1556), avait laissé le renom d'une vaste science scripturaire et d'une grande « pureté de doctrine »[1]. Le Collège romain, fondé par St Ignace (1551) et qui devait prendre si vite des développements considérables, était pour la Compagnie une invitation à former dans son sein de solides théologiens, mais les premiers maîtres qu'elle y envoyait étaient nécessairement des talents qu'elle n'avait pas cultivés. Ils montaient dans les chaires qu'on leur confiait, avec la mentalité des maîtres qu'ils avaient eux-mêmes fréquentés, et souvent avec leurs doctrines. Plusieurs venaient d'Espagne et se ressentaient de la forte impulsion que Victoria et ses disciples y avaient donnée aux études théologiques. Ils avaient donc le culte d'Aristote sagement entendu et chrétiennement corrigé. Ils avaient le culte de St Thomas, à la manière de Victoria et de Cano, donc sans s'interdire parfois quelque marque d'indépendance. De ces maîtres, il faut citer ici Benoît Pereira (1535-

1. R. P. Fouqueray. *Histoire de la Compagnie*, t. I, p. 217 et seq.

1610) [1] qui dès 1562 publiait à Rome les quinze livres de sa Physique, et surtout François Tolet, de Cordoue, ancien élève de D. Soto, venu au Collège romain en 1559 sur l'invitation de S[t] François de Borgia. Tolet s'illustra par ses travaux sur la philosophie d'Aristote, non moins que par ses Commentaires sur le Nouveau Testament. Il est curieux de le voir sur certains points plus thomiste que son maître puisqu'il admet la distinction réelle de l'essence et de l'existence ; son indépendance consiste d'ordinaire, comme dans le cas présent, à contester certains arguments de S[t] Thomas beaucoup plus qu'à rejeter sa thèse. Il devait être en 1593 honoré par Clément VIII du cardinalat.

2. — En Espagne, la Compagnie ne comptait pas encore de professeurs de renom. Mais le Portugal s'enorgueillissait déjà de Pierre da Fonseca (1528-1599) l'Aristote portugais. Il enseignait au Collège de Coïmbre fondé par Jean III pour la Compagnie (1542), et son enseignement éclipsait celui des professeurs de l'Université voisine. Il ne fit paraître qu'en 1564 les huit livres de sa Dialectique, et plus tard encore en 1577 et 1580 son Commentaire de la Métaphysique d'Aristote [2], mais déjà, nous ne pouvons en douter, son renom avait franchi les étroites limites du Portugal, et ses cahiers devaient se répandre en Espagne dans les maisons d'études de la Compagnie bien avant l'impression de ses livres. Suarez, dans ses *Discussions métaphysiques*, a souvent rapporté le sentiment de Fonseca. Sur bon nombre de questions, il le trouve d'accord pour le fond de la pensée avec Duns Scot plus qu'avec S[t] Thomas, bien que Fonseca s'applique le plus possible à garder la terminologie du Docteur Angélique, par exemple sur l'existence distincte de la matière première, sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence, sur la connaissance du singulier par l'intelligence. Suarez suivra volontiers les vues parti-

1. R. P. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, p. 484.

2. Le grand cours de philosophie des *Conimbricenses* est seulement inspiré de Fonseca. Publié en grande partie de son vivant à partir de 1592, il comprend surtout des traités du P. Emm. Goes, auxquels s'ajoutèrent ensuite le *De anima separata du* P. Balth. Alvarez, et le Comment. sur la Dialectique d'Aristote du P. Sébastien do Couto.

culières de Fonseca, qu'elles aient de l'affinité avec Scot, Ockam ou Cajetan, mais il indiquera plus nettement, semble-t-il, à quel penseur et à quel groupe de penseurs il se rallie. Sur les graves questions de la grâce et de la liberté, Fonseca a été un précurseur par sa théorie de la science moyenne qui donne à Dieu, en plus de la connaissance du présent et de l'avenir, celle des futurs conditionnels. « Avec cette science, dit le P. Brücker, il est facile à Dieu d'exécuter tous les desseins de sa bonté à l'égard des élus sans toucher à leur liberté[1]. » Et il était de la tendance de la Compagnie, de par la volonté même de son fondateur St Ignace, de professer un grand respect pour la liberté humaine et d'éviter avec soin tout éloge de la grâce divine qui aurait pu y porter atteinte et insinuer l'erreur protestante. Fonseca parlait donc en cette matière selon la mentalité propre de son ordre et de là vient qu'il fut suivi non seulement par Molina, l'auteur si discuté du *Concordia* (1588), mais encore par tous les théologiens de la Compagnie, par les plus rigides, tels Bellarmin et Suarez, comme par les plus larges, tels Lessius et Vasquez.

§ II. — La vie de Suarez

1. — Quand s'exerça sur Suarez l'influence de Fonseca ? nous ne saurions le dire. Né à Grenade (1548), François Suarez appartenait à l'une des provinces espagnoles, et c'est à Salamanque, non à Coïmbre, qu'il devait se former. Il eut comme maître de philosophie, de 1564 à 1566, le P. André Martinez, jésuite, qui fut plus tard son collègue à Valladolid et dont nous savons peu de chose.

Pour la théologie, c'est principalement chez les Dominicains qu'il se forma, à leur école fameuse du couvent St-Étienne. Les Jésuites n'y avaient pas de répugnance. Sans doute St Ignace avait jadis été emprisonné au couvent lorsqu'on le soupçonnait de nouveautés dangereuses. Et Melchior Cano, l'un des maîtres les plus fameux de l'École,

1. Brücker, *op. cit.* p. 462.

avait été récemment vis-à-vis de la Compagnie d'une violence singulière ; mais enfin, Cano avait trouvé parmi ses frères mêmes un contradicteur, le P. Juan de la Pena, et outre que ces temps étaient passés[1], le professeur de Prime lui-même, le P. Jean Mancio de Corpore Christi[2], avait blâmé les attaques de Cano ; s'il partageait les vues de son ordre sur la Conception de la Mère de Dieu et sur d'autres points encore, cependant il admettait la contradiction et Suarez eut même en une circonstance la joie de le rallier à l'opinion personnelle qu'il comptait soutenir dans le grand acte [3]. Mancio avait apprécié la pénétration de son disciple et prédit sa gloire future : « Vous voyez ce jeune religieux ; il deviendra un prodige ! » Mancio ne publia rien, pas plus que l'augustin Jean de Guevara, titulaire de la chaire de « Vêpres ». Les manuscrits qu'on a conservés d'eux à la Bibliothèque Vaticane les montrent tous deux appliqués à suivre St Thomas, que le premier interprétait d'après Cajetan et que Guevara opposait à Durand[4].

Au collège même des Jésuites, Suarez recevait les leçons du P. Diego de Acosta et du P. Henri Henriquez, ce dernier bon moraliste que loua St Alphonse et qui représente dans la Compagnie une note rigide ; il fit opposition à Molina et à Lessius et vécut même quelque temps dans l'ordre de St Dominique. — Suarez subit surtout l'action du Recteur du collège, le P. Martin Gutierrez, à qui il dut pour une grande part sa piété envers la T. Ste Vierge et certaines opinions théologiques sur la sainteté suréminente de Marie.

D'ailleurs s'il profita grandement de l'enseignement de ses maîtres, comme aussi des lectures qu'il faisait de St Tho-

1. A Salamanque même, en 1565, une réunion d'évêques de la province de Santiago avait dû reconnaître que la règle du nouvel ordre et les Exercices de St Ignace méritaient les approbations reçues du St Siège.

2. Il fut professeur de Prime de 1564 à 1576.

3. R. de Scorraille, *Fr. Suarez*, I, p. 113. D'ailleurs Bañez assure qu'il suivait « communem modernorum viam » (Schneeman, *op. cit.* p .200, n. 1). Il se serait rallié dans le fond aux vues de Bañez, mais sans vouloir les suivre dans son enseignement, de peur de se dégager trop vite « ne videretur vir gravis tam cito palinodiam recantare. » Mancio n'approuvait pas la doctrine de la prédétermination physique.

4. Il avait occupé assez longtemps la chaire qui portait le nom de ce Docteur.

mas et de Duns Scot, c'est que malgré son grand respect pour la pensée autorisée qui lui était offerte, il voulait la comprendre parfaitement pour l'admettre et s'adonnait, avec les loisirs qu'il avait, et la liberté prudente qu'un étudiant de son âge peut prendre, au travail personnel. Ses études philosophiques n'avaient pas été heureuses dès les débuts et c'est une sorte de miracle qui avait ouvert soudain son intelligence aux difficultés de la logique et de la métaphysique. D'autre part, plus il allait, plus il voyait le rapport étroit qui unit la philosophie et la théologie. Il revit et compléta seul son cours de métaphysique. C'est alors qu'il écrivit l'ébauche de ces *Discussions métaphysiques* qu'il ne devait développer et publier qu'en 1597, mais où il déclare qu'il n'abandonne qu'en petit nombre les opinions qui avaient charmé sa jeunesse. — En théologie même il lui arrivait de devancer ses maîtres. Il esquissait en son particulier avant le cours une rédaction personnelle de la matière qui devait y être traitée. On rapporte que le P. de Acosta profitait à son insu des travaux de son élève, et que, selon le mot du P. de Scorraille, Suarez était ainsi « le maître de son professeur ».

2. — En août 1570, Suarez achevait ses études ; il n'avait encore que 22 ans et demi et ne devait être ordonné prêtre que deux ans plus tard (25 mars 1572). Néanmoins on le chargea aussitôt pour un an à Salamanque d'un cours de repasse destiné aux *relegentes*, sujets qui avaient comme lui achevé leurs études, et qui, selon un usage excellent, complétaient leur formation par une revision générale des matières.

Après quoi, durant trois ans, il enseigna la philosophie à Ségovie (1571-1574). Dès ce moment (1573), certaines plaintes furent dirigées contre son enseignement, sans que nous puissions en dire l'objet avec précision, et le provincial Jean Suarez fut même invité par quelques Pères de la Compagnie qui avaient examiné les cours du jeune professeur, à le faire descendre de sa chaire. Toutefois les explications personnelles qu'eut le provincial avec son subordonné l'en dissuadèrent. Bientôt des religieux très doctes, les

PP. Mariana et Siguenza, entretinrent Suarez et s'assurèrent de son orthodoxie. Aussi, quand son cours fut terminé, fut-il chargé d'enseigner la théologie à Valladolid ; on lui donnait un an pour s'y préparer sur place en qualité de préfet des scolastiques.

L'Université de Valladolid rivalisait d'éclat avec celle de Salamanque, et la ville, capitale de la Castille, n'avait pas encore été supplantée par Madrid comme ville principale du royaume. C'est à Valladolid que siégeaient les tribunaux de l'Inquisition, et les Dominicains possédaient dans cette ville l'une de leurs deux grandes maisons d'études, la maison Saint-Grégoire[1]. Suarez enseigna au Collège Saint-Ambroise occupé par les religieux de son ordre et ne tarda pas à y acquérir grand renom. On le considérait déjà un peu comme un chef d'école. De Salamanque, les Pères Ribera et Marcos (dont un élève avait eu quelques difficultés doctrinales avec le professeur dominicain Médina) signalaient même au visiteur de la Compagnie, le P. Avellaneda, la maison de Valladolid comme le foyer de certaines opinions nouvelles, très préjudiciables, estimaient-ils, au bon renom et aux œuvres de la Compagnie. Suarez était assez clairement désigné, et c'est lui que le visiteur invita à suivre S[t] Thomas de plus près. Avellaneda disait au général de la Compagnie, le P. Everard Mercurian, qu'il se proposait, pour atteindre plus sûrement le jeune religieux, d'édicter un règlement général qui concernerait tous les professeurs de la province ; il leur recommanderait de façon expresse la doctrine thomiste. Tout au plus, pourrait-on « parfois donner comme probable une opinion contraire à celle de S[t] Thomas, à condition qu'elle n'eût rien de dangereux et qu'on déclarât tenir pour plus probable celle du saint docteur. » La question de l'Immaculée Conception était évi-

1. Dominique Bañez venait d'y arriver en 1573 ; il devait y rester jusqu'en 1577, date à laquelle il se rendit à Salamanque ; dans cette dernière ville, il occupa trois ans la chaire de Durand, puis, à la mort de Médina, obtint la chaire de Prime qu'il garda vingt-quatre ans. — Né en 1528, élève de Soto et condisciple de B. de Médina, il avait d'abord enseigné à Avila (1561-1566), puis à Alcala (1567-1572). — Son commentaire sur la 1ª *pars* de la Somme Théologique parut en deux parties en 1584 et en 1588 ; il en fut de même de son commentaire sur la II. II., dont les parties parurent aux mêmes dates que celles de la *Iª pars*.

demment exceptée. La lettre d'Avellaneda n'indiquait pas les points sur lesquels les religieux de la province s'écartaient dans l'enseignement de la doctrine thomiste. Le général de la Compagnie estima dès lors ou bien que les faits avaient peu d'importance ou qu'ils étaient peu démontrés ; il répondit que le règlement nouveau dont on lui parlait lui paraissait inutile ; les Constitutions de la Compagnie devaient suffire qui recommandaient de suivre St Thomas « ordinairement ». A son tour d'ailleurs, le recteur du collège de Valladolid avait écrit au général ; il rendait bon témoignage à Suarez. A son sentiment, le jeune professeur ne s'était écarté de St Thomas que rarement « et en des opinions que beaucoup d'auteurs refusent de lui attribuer ou qui ne sont pas de grande importance » ; peut-être l'avait-il fait parfois d'un ton qui avait paru à certains trop dégagé ; il veillerait à témoigner désormais au Docteur Angélique en pareille circonstance tout le « respect extérieur » qu'on pouvait souhaiter.

De son côté, Suarez assurait au général qu'en théologie, il avait toujours suivi les opinions les plus communes et les plus sûres, surtout dans les questions de quelque importance, et qu'il avait marché appuyé sur la doctrine de St Thomas, excepté sur un ou deux points. On avait établi une liste d'opinions, contraires au thomisme intégral, qu'on avait cru découvrir en ses leçons ; Suarez s'efforçait de rectifier sur tous ces points sa pensée altérée et il priait que des censeurs autorisés examinassent ses cours. On satisfit à ce désir et la conclusion de l'examen lui fut favorable tant en Castille qu'à Rome. Les Pères de Castille, il est vrai, découvrirent dans les cours du jeune professeur quelques opinions nouvelles, mais elles leur parurent trop bien appuyées pour mériter une désapprobation[1]. A Rome aussi, l'examen fut satisfaisant et à tel point que sur avis de l'assistant d'Espa-

1. C'est à Valladolid que Suarez enseigna pour la première fois sa théorie de la qualité spirituelle « dolorifère » produite par le feu dans les damnés. Il le rappelle avec une satisfaction évidente dans son *Traité des Anges* (lib. VIII, c. 14, n. 41) : « Hanc opinionem docui prius Vallisoleti ante quadraginta annos, et postea Romae, anno 1581, quae tunc auditoribus et aliis viris doctis non displicuit. Postea vero ex modernis aliqui eam secuti sunt, expresse Malonius... optime Pesantius... Zumel illam probabilem reputat. »

gne, le général de la Compagnie, le P. Mercurian, appela Suarez l'année d'après (1580) pour professer au Collège Romain.

3. — Il y demeura cinq ans et y aborda tour à tour dans son enseignement diverses questions de morale générale, puis la grâce, les vertus théologales[1], l'Incarnation.

Durant ce temps, l'orage se reformait en Espagne, contre la Compagnie, ses constitutions et ses doctrines. Quelques dominicains reprenaient les critiques de Cano et faisaient même circuler un pamphlet sous son nom. Le P. Avendaño portait en chaire les attaques les plus véhémentes. Il fallut que Grégoire XIII par la bulle *Ascendente* (1584) prît à nouveau la défense des Constitutions de la Compagnie et déclarât que les Jésuites étaient de véritables religieux[2]. Parfois c'est la doctrine de St Thomas que les contradicteurs de la Compagnie avaient l'ambition de défendre ; de là ce désir exprimé par un jésuite de la province, le P. Deza[3], qu'on s'épargnât toute attaque en suivant St Thomas de point en point : « Quand je partis pour Rome, écrit-il le 17 avril 1582 au nouveau général Aquaviva, on attendait seulement, semble-t-il, que j'eusse tourné le dos pour le tourner à St Thomas. De fait, ceux qui enseignent ici se sont mis à s'éloigner de lui, sans aucun respect pour son autorité. Il en est résulté que se sont éloignées aussi du même pas, au dehors, l'estime et la confiance qu'on avait

1. Dans ce cours, Suarez enseigna qu'il fallait croire comme vérité de foi que tel pontife en particulier fût successeur de St Pierre, contrairement à l'opinion large qui devait plus tard tant irriter Clément VIII. Il en parle dans son traité *De fide* (disp. 5, s. 8, n. 12) et réclame la priorité sur trois autres théologiens de la Compagnie, Salmeron, Albertini, Grég. de Valentia qui devaient traiter la question par écrit avant lui.

2. En dépit de la Bulle, Bañez, le 13 Décembre 1589, faisait encore soutenir à Salamanque la doctrine contraire, comme plus conforme à l'enseignement de St Thomas.

3. Il fut le premier à ouvrir un cours public au collège que la Compagnie avait institué près l'Université d'Alcala. Ses plaintes portaient peut-être sur l'enseignement de son successeur, le P. Gabriel Vasquez, qui fut plus hardi et plus personnel que Suarez. (Voir en particulier disp. 41, s. 2. Peut-on dénombrer les choses immatérielles ?) — Gabriel Vasquez, né à Belmonte dans la Vieille-Castille (1551), enseigna à Alcala de 1576 à 1585, puis à Rome, puis de nouveau à Alcala vers 1591. Il mourut en 1604 aux environs de cette ville.

pour nos opinions, au dedans la paix et la tranquillité de nos communautés... Pour ma part, je ne vois d'autre remède efficace au mal dont nous souffrons, du moins pour l'Espagne, que de nous assujettir à suivre en tout la doctrine de S[t] Thomas. » La plainte était d'une exagération évidente; Aquaviva répondit qu'il ne lui semblait pas opportun d'aggraver ce qui avait déjà été réglé. Il ajoutait : « Nous en viendrions ainsi à des mesures extrêmes, à bannir de chez nous tous les autres auteurs, lesquels parfois ont traité certaines questions mieux que S[t] Thomas, à étouffer le goût et le talent de nos religieux qui ne se soucieraient plus de consulter des maîtres, qu'il ne leur serait jamais permis de suivre. Il en résulterait un grand dommage, c'est que bientôt dans la Compagnie, nous n'aurions pour ainsi dire plus personne de versé dans la connaissance des bons auteurs scolastiques. » Toutefois comme Deza et plusieurs Pères dont celui-ci invoquait l'autorité méritaient considération, le général consulta diverses notabilités de la Compagnie sur la question que Deza soulevait. L'enquête fut favorable à sa propre manière de voir ; son sentiment se trouvait être celui de Maldonat, Salmeron et Bellarmin, dont nous avons la réponse écrite ; ce fut évidemment celui de Suarez qui, à Rome, pouvait entretenir de vive voix le Père général.

Pourtant, en ce moment même, la lutte doctrinale s'engageait au sujet de la grâce et du libre arbitre ; et le P. Aquaviva pouvait voir se vérifier l'annonce du P. Deza : « Le S[t] Office tient à l'œil nos théologiens portés aux innovations : s'ils ont le malheur d'y donner lieu, du moindre péché véniel on leur fera un gros péché mortel et le méfait le mieux caché sous terre ne le sera pas quand il s'agira d'eux. »

En 1581[1], à Salamanque, le jésuite Prudence de Montemayor, à l'instigation du P. Marcos son maître, soutint dans un acte public, à propos de la liberté et du mérite de la mort du Christ, diverses opinions très opposées au baïanisme et aussi à la théorie des décrets prédéterminants et de la prémotion physique dont le dominicain Bañez, naguère

1. Cette date est celle du P. de Scorraille. Le P. Mandonnet, dit le 20 janvier 1582 (Dict. de Théol. Cath. t. 2. col. 142 — art. *Bañez*).

titulaire de la chaire de Durand, et depuis un an successeur de Médina à la chaire de Prime, se constituait le défenseur. Bañez assistait à la soutenance qui reprit le lendemain et se prolongea plusieurs jours. Le jésuite Montemayor était appuyé par un professeur de renom, Louis de Léon, de l'ordre de St-Augustin (1527-1591) [1]. Mais tous deux furent déférés au tribunal espagnol de l'Inquisition par Bañez et le hiéronymite Jean de Sainte Croix; le 3 février 1584, l'Inquisition censurait les 16 propositions qui lui avaient été soumises et faisait défense de les enseigner soit en public soit en secret [2]. Bañez triomphait.

De Rome, Suarez ne manquait pas de suivre ces luttes ; peut-être même est-ce l'actualité de la question qui l'avait déterminé à choisir en 1582-83 comme matière de cours, la question de la *grâce*. Quel parti allait-il prendre ? Nous l'avons vu jusqu'ici plus hardi que d'autres, plus hardi peut-être qu'il ne le croyait lui-même. Mais dès ce moment il est de ceux qui recommandent la prudence. Il est vrai que Lessius, son disciple à Rome durant deux ans, assure avoir été encouragé par Suarez dans une voie où son maître refusa ensuite de le suivre [3]. Faute de précisions plus amples,

1. Précédemment, ce théologien poète, l'une des gloires de la littérature espagnole, avait subi un emprisonnement de cinq ans dans les cachots de l'Inquisition pour une traduction du *Cantique des cantiques* où cette allégorie était donnée comme étant premièrement un poëme pastoral.

2. Nous en détachons les trois propositions suivantes qui nous semblent particulièrement caractéristiques : IV. Non quod Deus voluit me loqui, ego loquor, sed contra : quod ego loquor, Deus voluit me loqui.

VI. Deus non est causa operationis liberae, sed causat tantum esse causa.

XI. Conferente Deo aequale auxilium duobus hominibus absque ullo superadditto, poterit alter illorum converti, alter vero renuere.

Cf. P. Mandonnet. O. Pr. (Dict. de Th. Cath. art. *Bañez*, tome II, col. 143) Selon le P. de Scorraille, S. J. (Suarez, tome I. p. 364) c'est le jésuite Marcos qui présidait l'acte, et non le mercédaire Zumel ; les événements se placeraient en 1581 ; il y aurait eu non point 16, mais 13 propositions improuvées, et les propositions en question n'auraient pas traduit exactement la pensée de Montemayor.

3. Il est certain que Suarez, comme Bellarmin, blâma le *De Prædestinatione* de Lessius où il pouvait lire les idées de Molina et de Vasquez, non les siennes. Mais les lettres de Lessius écrites en 1611 où il est question des encouragements reçus jadis de Suarez, ne se réfèrent point à la période dont nous parlons ; elles semblent viser l'époque des premières publications de Lessius, c'est-à-dire les environs de 1599. En tout cas, elles n'accusent point chez Suarez un revirement radical. Cf. R. de Scorraille, *op. cit.* t. I. p. 476.

nous ne pouvons dire jusqu'où allèrent ces encouragements. S'ils ont été donnés à Rome au temps où Lessius y faisait ses études, ils n'ont peut-être porté que sur les doctrines de la science moyenne et la possibilité de résister à la grâce, que Suarez devait en effet professer plus tard comme Molina. Il n'est pas prouvé du tout que Suarez eût sur la prédestination des idées différentes de celles qu'il eut plus tard. Tout au contraire ; le seul élément positif d'information que nous ayons pour ce temps du séjour de Suarez à Rome, est l'appui qu'il donne à une proposition jadis imposée par St François de Borgia : « *Praedestinationis non datur causa ex parte nostra* », proposition dont le sens le plus naturel pour l'époque n'était peut-être pas le sens moliniste. Suarez est sur ce point d'accord avec Bellarmin qu'on n'a point accusé d'avoir eu à cette époque des idées trop larges, et qui au contraire semble avoir atténué dans la suite certaines expressions où les théologiens de Louvain avaient cru voir une doctrine semblable à la leur et à celle de Bañez[1]. Bellarmin enseignait comme Suarez au Collège romain, et il était bien naturel que ces deux illustres théologiens eussent de fréquents entretiens sur les matières de la grâce. Il est vraisemblable que la ressemblance de sentiment où leurs écrits les montrent date de cette période de leur vie où ils vécurent ensemble. Suarez fut sans doute heureux de profiter des lumières qu'avaient données à Bellarmin son séjour à Louvain (1569-1576) et l'étude faite à Rome même, en vue de son cours, des divers systèmes hérétiques.

4. — Ce qui achèverait de faire croire que Suarez avait dès cette époque dans les matières controversées une orientation doctrinale assez différente de Molina et de Vasquez, c'est que de retour en Espagne en 1585 au collège d'Alcala, il continue de jouir, et cela durant six ans, du calme dont il avait joui à Rome durant les cinq années précédentes. Il ne semble pas qu'il reste rien contre lui chez ses supérieurs, des suspicions qui l'avaient affligé lors de ses débuts. Cependant l'époque était agitée.

1. J. de la Servière, *La Théologie de Bellarmin*, p. 660.

Lessius retourné en Flandre avait excité contre lui l'animosité de la Faculté de Théologie de Louvain, laquelle à l'instigation de Baïus condamnait en Septembre 1587 trente-quatre de ses propositions, très semblables à celles de Montemayor. Le 20 février de l'année suivante, la Faculté de Douai les jugeait de façon non moins sévère, sous l'influence d'Estius, ami et disciple de Baïus. Il fallut la mort de Baïus (1589) et l'intervention de Sixte-Quint pour amener dans les régions septentrionales quelque apaisement[1].

Mais dans le même temps les querelles reprenaient en Espagne plus vives que jamais. En 1588, Bañez faisait paraître le deuxième volume de ses Commentaires sur la Première partie de la Somme Théologique et il y énonçait très catégoriquement son système, nouveau quant aux termes, reconnaît le P. Mandonnet[2], de la prédétermination et de la prémotion physique. En sens inverse, Molina[3] faisait paraître cette même année son fameux ouvrage : *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Il exposait l'opinion de Fonseca sur la science des conditionnels et la donnait comme un moyen excellent de résoudre le difficile problème de la prédestination. Ses vues sur la coopération divine aux actes humains, sur le motif des décrets de prédestination, devaient achever d'exaspérer Bañez et ses amis qui y voyaient une dérogation aux décrets de l'Inquisition espagnole et une sorte de renaissance du pélagianisme. Cet émoi s'expliquait d'ailleurs en partie, par l'imprudence de certaines expressions de Molina et par l'enthousiasme naïf avec lequel il exaltait l'avantage de ses thèses [4]. Cepen-

1. Cf. Salembier (Dict. de Théol. cath. art. *Estius*, t. II, col. 876.)

2. Mandonnet (Dict. de Théol. cath. art. *Bañez*, t. II, col. 145.)

3. Louis Molina (1536-1600), disciple de Fonseca, illustra l'Université d'Évora par un enseignement de vingt ans. Le *Concordia* parut à Lisbonne en 1588. — En 1592, Molina fit paraître à Cuenca un Commentaire sur la Première partie de la Somme théologique. En 1593, commençait la publication de son *De justitia et jure* qui ne s'acheva qu'après sa mort en 1609.

4. On lit dans le *Concordia* les lignes suivantes (éd.Lethielleux, Paris, 1876, p. 548) : « Nos, pro nostra tenuitate, rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, sequentibus signis inniti judicamus: quae si data explanataque semper fuissent, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta, neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare. »

dant malgré l'orage que déchaîna l'apparition du livre, on ne voit pas que Suarez soit en ce moment sorti de son calme. Il se contentait manifestement d'approfondir davantage dans l'étude le système moyen, qu'il avait sans doute commencé à exposer à Rome et que devaient bientôt révéler ses ouvrages. — D'ailleurs le général Aquaviva ne cessait de lui recommander la prudence. Il souhaitait, sans doute, que la Compagnie possédât un Commentaire de la Somme qui lui appartînt en propre, et en 1588 il avait même invité Suarez « à mettre en ordre les matières qu'il avait enseignées », mais il voulait qu' « il élaguât toute opinion qui ne serait pas généralement admise partout, même chez les Pères Dominicains, et qu'il ne marchât que d'accord avec St Thomas. » Trois théologiens devaient reviser l'ouvrage avec « un soin tout particulier ». En 1590, alors que le *De Verbo Incarnato* s'imprimait, le général écrivait encore au recteur d'Alcala : « J'espère que le commentaire du P. Suarez sur la IIIe partie sera tel que les Dominicains n'y trouvent pas matière à querelle. Car, nous le voyons, ils ne nous en passent pas une. Redites bien, de ma part, à l'auteur d'y veiller, partout où les questions le demandent. » L'ouvrage, dédié à l'archevêque de Tolède, ne trouva pas de censeur pour le moment, et l'auteur le complèta en 1592 par le traité *De mysteriis vitae Christi.*

Mais à ce moment déjà, commençaient pour Suarez de nouvelles difficultés. Tout d'abord avec Vasquez qui, après six ans de séjour à Rome, était revenu à Alcala et qui tout près de la chaire où il avait précédé Suarez, critiquait parfois les doctrines de son successeur, comme d'ailleurs Suarez usait de son droit pour juger celles de son confrère. Suarez s'opposait même à la publication du *De cultu adorationis* où il notait certaines propositions étranges, et de son côté, Vasquez envoyait à Rome (22 avril 1593) trente-deux propositions de Suarez qui lui paraissaient suspectes ; elles concernaient la grâce, le mérite, la pénitence, la prédestination, la personne du Christ[1]. Le résultat de ce désac-

---

1. Le désaccord entre les deux théologiens devait persister à cause de la grande divergence des vues sur bon nombre de questions... Vasquez n'admettait pas qu'il y eût en Dieu une justice proprement dite par

cord entre deux grands hommes fut que Suarez, sur sa demande, quitta Alcala dont le climat était d'ailleurs malsain, pour gagner (1593) la noble ville universitaire de Salamanque où il allait trouver, avec le loisir désiré pour ses publications, de riches bibliothèques à consulter. Il avait la satisfaction aussi de retourner dans la province de Castille à laquelle il appartenait.

5. — Il ne devait pas y être à l'abri des critiques. Il y rencontra d'abord les défiances très vives du P. Marcos qui le signalait ouvertement au général comme le fauteur des idées nouvelles qui passionnaient la jeunesse. Le P. Marcos ne voulait pas enseigner à ses côtés, assuré qu'il était, à l'en croire, de n'avoir pas influence sur les élèves, de n'être pas écouté de ses supérieurs, et par surcroît d'être critiqué par les Dominicains comme s'il soutenait des idées qu'il repoussait au contraire avec énergie. Il se tint à l'écart jusqu'en 1597, et Suarez dut le suppléer au cours de l'année académique 1593-1594.

D'autre part, en janvier 1594, le P. Henriquez, avec son humeur inquiète, déférait à l'Inquisition de Valladolid douze propositions du récent ouvrage de Suarez, puis bientôt quarante-sept à celle de Madrid. Il ne lui « passait rien », et le croyait par exemple digne de censure pour avoir dit que « la lance frappa la poitrine du Sauveur du côté gauche ». Mais le caractère même du P. Henriquez, alors presque en révolte contre les supérieurs de la Compagnie, empêcha que ses accusations, puériles ou non, fussent prises en considération.

Ce qui préoccupa davantage Suarez, ce furent les atta-

---

rapport à ses créatures. Il donnait comme unique fondement de l'obligation morale la nature même du bien. Avec Lessius il voulait que la prédestination et la réprobation fussent conséquentes à la prévision des actes humains, et que la grâce efficace ne fût telle qu'à raison de notre coopération volontaire. C'est sur la justice en Dieu que la discussion publique surgit, quand Suarez riposta dans un de ses *Opuscules* (1599) au premier volume des Commentaires de Vasquez sur la Somme Théologique. Aquaviva écrivit alors aux deux théologiens pour leur recommander la charité. Les thèses qui furent soutenues à Alcala en 1600 avec l'appui de Vasquez achèvent de montrer que ce penseur original n'avait pas la prudence de Suarez.

ques que dirigea contre lui du haut de la chaire le dominicain Avendaño. Il s'agissait des austérités du Christ. Suarez avait écrit, d'accord avec le commun des théologiens, que le Christ, dans l'ensemble de son existence, abstraction faite de la Passion et du jeûne au désert, avait mené non point précisément une vie d'austérité, mais plutôt une vie simple et ordinaire, bien qu'inclinant à l'austérité. Pour le P. Avendaño, c'était là diminuer le Christ et déconsidérer la vertu de mortification. Passant du théologien à son ordre, le prédicateur voyait dans cette assertion une preuve de cette indulgence morale excessive par laquelle il reprochait à la Compagnie de capter habilement la bienveillance des fidèles. Il avait inauguré sa campagne dès le 4 août 1593[1]. Il continua durant le Carême qu'il prêcha en 1594 à Valladolid, et il y mit d'autant plus d'ardeur que les professeurs de son ordre attaquaient eux-mêmes dans cette ville avec grande force les doctrines de Molina et de la Compagnie ; celles qui avaient trait à la grâce et à la liberté étaient ouvertement taxées de pélagianisme. A Salamanque, Bañez menait depuis plusieurs années une lutte ardente contre le *Concordia*. D'autre part, les Jésuites ne pensaient pas plus de bien de leurs adversaires que ceux-ci n'en pensaient d'eux. S'ils ne les censuraient pas du haut de la chaire chrétienne, ils savaient relever chez eux, même chez Bañez, des propositions qui sonnaient mal, et quant aux décrets prédéterminants, ils les déclaraient nettement entachés des erreurs de Luther et de Calvin. A Valladolid, le 5 mars, le P. de Padilla faisait prendre la défense de Molina dans un acte public. A Salamanque même, le 8 mai, Suarez prit parti dans des thèses qu'il fit soutenir en sa présence par

1. On peut observer que cette nouvelle campagne contre les Jésuites coïncide avec l'avènement de Clément VIII (1592), qui les aimait assez peu et le leur fit entendre de bonne heure. Le 3 novembre 1593, lors de la Ve congrégation générale, il avait dit au Général et à plusieurs profès « la douleur qu'il avait ressentie en apprenant de quels maux la Compagnie avait besoin d'être guérie, nombre de ses fils étant dégénérés de l'antique vertu de leurs pères et s'écartant de la sainteté première de leur institut. » (Scorraille, I. p. 236) Il est vrai qu'il élevait bientôt Tolet (1593) et plus tard Bellarmin (1599) au cardinalat, mais la faveur de Bellarmin ne dura pas jusqu'à la fin du pontificat, malgré la grande science et la haute vertu de l'éminent religieux.

un jeune jésuite de ses disciples nommé Falconi. Le mois d'après (15 juin) il écrivait à Rome au cardinal Tolet sur les doctrines de Bañez une lettre très longue et très significative.

La lutte à ce moment était devenue si vive que le pape Clément VIII intervint (15 août) pour rétablir la paix. Il interdisait aux partis adverses de se traiter mutuellement d'hérétiques ; et évoquant l'affaire à sa barre, il leur demandait de lui envoyer l'exposé complet de leurs vues théologiques. C'était le point de départ des célèbres congrégations *de Auxiliis*, qui, on le sait, ne devaient point aboutir. En même temps, le P. Avendaño était invité à user envers la Compagnie d'un langage plus charitable et à ne plus prêcher contre elle. Et comme dans un écrit destiné au nonce, le dominicain avait exposé ses principaux griefs contre la Compagnie, Suarez, dont l'acte du 8 mai était particulièrement visé, répondit au nonce, le 15 janvier 1595, par un long mémoire de défense. Voici les principales propositions sur lesquelles il s'expliquait : « Dieu ne prédétermine pas ou même ne prédéfinit pas l'acte de contrition du pécheur qui revient à lui. — Les mérites acquis avant le péché revivent après son pardon, mais les péchés pardonnés ne sauraient, de toute impossibilité dans l'ordre actuel, revivre jamais. — Il est douteux que l'ange ne puisse pas se repentir. — Il est parfois permis, parfois même obligatoire, de révéler en confession le complice de sa faute. — Il n'est pas sans probabilité que l'absolution donnée en cas de nécessité à un absent, soit valide. » Le plus grand nombre de ces propositions se rapportent au sacrement de Pénitence dont Suarez traitait cette année et dont il devait traiter à nouveau en 1597-98, la première année de son séjour à Coïmbre. La dernière énonçait son avis sur la question délicate de la confession à distance, question qui avait été abordée cette année même dans un sens très hardi par le P. Jean Jeronimo[1]. Ce Père, en dépit de la règle du *Ratio studiorum* (1586), avait soutenu dans une prédication à Tolède la validité et la licéité éventuelles de la confession

1. Un jésuite italien parlait à Florence dans le même sens que le P. Jéronimo, ce qui déchaînait en Toscane un mouvement d'opinion semblable à celui qui agitait l'Espagne.

et de l'absolution à distance. Il invoquait l'autorité des théologiens dominicains qui jusqu'à Cajetan se seraient prononcés en ce sens. Parmi les jésuites, le P. Emmanuel Sa († 1596) avait admis quelque temps l'*absolution* à distance, bien que plusieurs membres de la Compagnie admîssent seulement la *confession* à distance. Suarez, qui devait faire plus tard la distinction, ne la faisait pas encore et il parlait bien d'absolution donnée à un absent, mais il ne s'engageait pas complètement et se bornait à dire que la validité d'une absolution de ce genre n'était pas sans probabilité. La défense qu'il présenta parut obtenir son effet, et il sembla pour l'instant que l'attaque dirigée contre Suarez par le P. Avendaño n'aurait aucune suite.

L'incident, au surplus, ne l'absorbait pas. C'est l'époque où Suarez, dans toute la vigueur de son intelligence, publiait successivement deux ouvrages très importants, en 1595 son premier volume sur *les Sacrements* où il traitait du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie, et en 1597 ses *Discussions Métaphysiques* (*Disputationes Metaphysicae*) dont le succès fut si considérable que les profits lui permirent de faire édifier une aile du couvent élevé alors par la Compagnie à Salamanque et même de faire une fondation pour la bibliothèque du collège de Grenade.

6. — Cependant Suarez ne devait séjourner que quatre ans dans cette ville de Salamanque qui lui devenait de jour en jour plus chère. Bien qu'il eût sur la prédestination un système assez différent de celui de Molina et assez voisin de celui de Bañez, le visiteur de la Compagnie, désireux sans doute d'éviter les heurts avec les Dominicains, se décidait à donner au collège des Jésuites de Salamanque une orientation qui leur agréât. En janvier 1597, il y rappelait Marcos, tandis que le P. de los Cobos qui avait suppléé Marcos depuis trois ans et le P. Jean de Cartagena, tous deux partisans des idées de Suarez, se voyaient écartés de la maison.

Quant à Suarez lui-même, de nouvelles destinées s'ouvraient pour lui. Philippe II, qui en 1580 avait établi sa domination sur le Portugal, faisait depuis un an les plus vives instances pour que Suarez se rendît en ce pays et allât

enseigner à l'université de Coïmbre. En mai 1596, il en avait écrit par deux fois au visiteur, mais Suarez était allé en personne trouver le monarque, alléguant ses infirmités: Philippe II s'était incliné. Mais quand le professeur de Coïmbre, qui avait repris ses cours, vint à mourir quelques mois plus tard (décembre 1596), Philippe II n'admit plus de résistances. Il écrivait le 10 février suivant au visiteur : « Il faut absolument pour Coïmbre un homme de grande vertu et de grande science, et je sais que tel est le Père Suarez. En conséquence, je vous mande de lui donner l'ordre formel d'aller prendre possession de cette chaire. » Il est vrai, Suarez était espagnol ; il devait succéder à un dominicain ; il n'était pas docteur en théologie ; mais le roi exigeait. Suarez dut céder. Il alla donc prendre possession de cette chaire dont il devait être titulaire durant dix-huit ans et à laquelle il laisserait son nom, dans ce pays de Portugal qui devait lui être hospitalier et où il trouverait non seulement les loisirs voulus pour mener à bien ses travaux, mais encore dans des occasions importantes la faculté de s'absenter pour un temps prolongé et de se faire suppléer : ce fut le cas lors de l'affaire de la confession à distance.

Les cinq premières années de son enseignement à Coïmbre furent particulièrement fécondes. Il y traita tout d'abord du sacrement de Pénitence (1597-98) en vue de son deuxième volume sur les Sacrements qui devait paraître en 1602 ; puis de Dieu (1598-1601) en vue du *De Deo uno et trino* (1606) et enfin des Lois (1601-03) en vue du *De Legibus* qui ne devait paraître que beaucoup plus tard en 1612, mais qui est l'un des ouvrages les plus parfaits du *Doctor eximius*.

Cependant les questions théologiques que Clément VIII avait évoquées à son tribunal ne pouvaient manquer de continuer à l'occuper. S'il s'abstenait de les agiter à ses cours, conformément au décret général du Pape[2], il avait

1. Avec une interruption de plusieurs mois due à une épidémie qui sévissait alors à Coïmbre.

2. Bañez faisait à cette époque (24 octobre 1597) une démarche auprès de Clément VIII pour que la défense fût levée en faveur de ses doctrines qu'il donnait comme traditionnelles. L'action de Bellarmin empêcha cette démarche d'aboutir.

occasion d'en écrire pour défendre auprès du Souverain Pontife les doctrines de son ordre. Et en effet, les théologiens élaboraient en Espagne, non sans peine, les mémoires qu'en 1594 le Pape leur avait demandés ; ces écrits n'arrivèrent à Rome qu'au début de 1598. Entre autres documents, les dominicains envoyaient une *Apologie* de leur ordre, écrite par Bañez ; les jésuites, un traité du P. de Padilla, un autre de Suarez, et enfin un important résumé des deux que Suarez avait également rédigé et qu'il inséra l'année suivante (1599) dans ses *Opuscules* sur la question. Ces manuscrits eurent à Rome peu d'influence sur la marche des délibérations.

D'ailleurs Bañez avait obtenu que le Pape nommât une commission pour l'examen du livre de Molina plutôt que pour l'étude de la question en elle-même. La commission ne comprenait que des ennemis de Molina ; dès l'année 1598, son ouvrage fut condamné, sans toutefois que la condamnation fût promulguée. Entre temps, les Jésuites ayant fait instances pour que les deux parties fussent entendues, il y eut en effet durant trois ans (1599-1600-1601) discussions contradictoires, d'abord entre les généraux des deux ordres rivaux, puis entre leurs théologiens [1], toujours

1. Quelque temps sous la présidence de Bellarmin. — Du côté des dominicains, les théologiens furent Diégo Alvarez, puis Thomas de Lemos ; du côté des jésuites, tour à tour Grégoire de Valencia, Pierre Arrubal, Fernand de la Bastida.

D. Alvarez, né vers le milieu du XVI[e] siècle, était depuis 1596 professeur à Rome au couvent dominicain de S[te] Marie sur Minerve ; après les congrégations *de Auxiliis*, il fut nommé (1616) évêque de Trani où il mourut en 1635. C'est en 1610 seulement qu'il publia son premier ouvrage : *De auxiliis divinae gratiae.*

Th. de Lemos (1550-1629) avait été régent du collège de Valladolid avant d'être mêlé aux controverses de la grâce. Son ouvrage *Panoplia gratiae* ne parut que bien après sa mort en 1676.

Grégoire de Valentia (1551-1603) avait enseigné depuis 1575 soit à Dillingen soit à Ingolstadt ; il enseignait à Rome depuis 1598. Il avait déjà beaucoup publié, entre autres: *De praedestinatione et reprobatione,* 1574 ; *De vera Christi majestate et praesentia,* 1582 ; *De SS. Trinitate,* 1586 ; *Examen et refutatio doctrinae calvinisticae de re eucharistica* 1589; *Opuscula de fidei controversiis* 1591. La fatigue des congrégations l'épuisa. Il mourut à Naples où il était allé prendre un peu de repos.

Pierre Arrubal mourut peu après les congrégations (22 sept. 1608). Ses Commentaires sur la I[re] partie de la Somme ne parurent à Madrid qu'en 1619.

Fernand de la Bastida quitta la Compagnie en 1616; il occupa ensuite la première chaire de théologie à l'Université de Valladolid; il mourut en 1637.

d'ailleurs sur le livre de Molina et les propositions qui y paraissaient dignes de censure. Comme le pape était peu satisfait du résultat, il voulut à partir de 1602 présider les réunions lui-même. Il s'y rendit en effet de février 1602 jusqu'en janvier 1605, un an environ avant sa mort, et quoiqu'il fût alors dans la disposition de prononcer une sentence, il ne le fit point. Paul V reprit les réunions au mois de Septembre de la même année, mais les laissa s'espacer, et finalement, le 28 août 1607, décida de surseoir à toute sentence. Dans cet acte, il avait laissé aux opinions adverses pleine liberté de s'exprimer. En Décembre 1611 seulement, intervint la défense du St-Office de rien publier sur les questions qui avaient été de la sorte si longuement agitées. Tels sont, en bref, les événements qui se déroulaient à Rome. Dans quelle mesure Suarez y était-il mêlé ?

Suarez avait vu nettement, comme la plupart des théologiens du temps, qu'une condamnation portée contre Molina, aurait été en fait une désapprobation de toutes ses doctrines et une marque de faveur donnée à celles de Bañez, et bien qu'il ne partageât point toutes les vues de Molina, comme cependant il n'approuvait pas non plus les vues de Bañez et que d'ailleurs l'honneur de son ordre était en jeu, il se mêla aux controverses plus activement qu'il n'avait fait jusque-là, en publiant des *Opuscules* qui traitaient tous les points débattus : science divine des conditionnels, concours divin, efficacité de la grâce[1]. Il n'admettait pleinement ni les thèses de Molina, ni surtout celles de Vasquez ; mais il s'appliquait à montrer que la science moyenne et une certaine conception du concours divin et de la grâce ne méritaient point le reproche de pélagianisme que leur infligeaient les bannéziens. Tandis que les nouveautés, au moins apparentes, de Molina, excitaient à Rome une défiance qui devait se traduire dans les congrégations pontificales, Suarez énonçait son système congruiste qui les retouchait, les expliquait, leur adjoignait certaines thèses étrangères à Molina et qui semblaient empruntées à Bañez. Beaucoup devaient penser que Suarez faisait aux idées de l'ardent dominicain

1. Il y ajoutait un traité sur la Justice de Dieu qui était une réfutation de Vasquez.

de suffisantes concessions. Suarez était donc en un sens plus redoutable que Molina. Faut-il dire d'ailleurs que les concessions de Suarez, bien loin de satisfaire Bañez, ne lui semblaient être qu'un démarquage sans valeur, et que tout emploi de la science moyenne lui paraissait une négation de la gratuité du décret divin de prédestination. Il combattit donc Suarez non moins que Molina, et avec sa résolution ordinaire.

Dès 1596, il avait dénoncé Suarez à Rome pour une proposition relative à l'absolution par lettre [1]. En 1599, il essaya d'empêcher la publication des *Opuscules*, puis, une fois l'ouvrage publié, il le combattit dans un écrit où il blâmait en particulier vingt propositions de Suarez. Mais ce fut en pure perte. Il ne put empêcher que Suarez n'obtînt le *publicetur* du maître du Sacré-Palais. En même temps que cette autorisation, Suarez obtenait la pleine approbation du général de la Compagnie qui, le 10 janvier 1600, louait les Opuscules comme contenant la doctrine même de l'ordre : « On me fait observer, écrivait-il aux provinciaux d'Espagne, qu'il serait bon de mettre les évêques, là où résident nos Pères, au courant des doctrines de la Compagnie et des preuves qui les appuient. On a raison et il faut le faire ; et s'il fallait pour cela donner quelques exemplaires du livre du P. Suarez à ceux qui pourraient en tirer profit, qu'on les leur donne. » Ce n'était d'ailleurs pas la première parole qui fût dite en ce sens. Dans les congrégations pontificales, au témoignage du P. Christophe de los Cobos, l'un des jésuites qui y parlèrent, c'est la doctrine de Suarez qu'on avait dès l'abord défendue comme la doctrine de la Compagnie, alors même qu'on tentait d'épargner à Molina une condamnation qui semblait inévitable.

7. — Toutefois, les publications modérées de Suarez et la prudence des défenseurs que comptait la Compagnie dans les congrégations *de Auxiliis* ne suffisaient pas à gagner aux Jésuites la faveur de Clément VIII, que d'autres incidents lui aliénaient. On lui signalait en effet deux thèses soutenues

1. Cf. *Supra*.

à Alcala, au collège de la Compagnie, l'une en 1600, avec l'appui de Vasquez[1] : «Il n'est pas de foi que tel homme soit souverain pontife », l'autre plus précise encore, le 15 octobre 1601 : « Il n'est pas de foi que tel homme, par exemple Clément VIII, soit souverain pontife ». Comme on aurait dû s'y attendre, le pape fut vivement irrité, et des thèses elles-mêmes, et de la tendance qu'elles semblaient révéler chez ceux qui les faisaient soutenir[2]. C'est alors qu'il sacra Bellarmin archevêque de Capoue, et l'envoya dans son diocèse (21 août 1602). C'est alors aussi (20 juin) que le St-Office condamna la proposition du P. Jeronimo sur la confession et l'absolution à distance, que Suarez appuyait dans une certaine mesure et que Bañez avait précédemment dénoncée au Saint-Siège. Condamnation justifiée, il faut

---

1. Le président de la thèse était le P. Louis de Torrès, († 1635), qui devait être bientôt successeur de Vasquez et qui en 1624 devait être, ainsi que les reviseurs de son ouvrage, sévèrement blâmé par le général de la Compagnie Vitelleschi pour la hardiesse avec laquelle il censurait et rejetait les opinions de Suarez. Torrès d'ailleurs ne s'en cachait pas. Il écrivait à l'évêque de Cuenca: « In iis ubique P. Vasquesii vestigia sequor. » (Scorraille, II, p. 429). La question soulevée par Vasquez manquait d'opportunité à cause des défiances qu'on pouvait soupçonner de la part de Clément VIII à l'égard des Jésuites. La doctrine de Vasquez était d'ailleurs assez répandue dans l'école, comme le lui écrivait Lessius. Richer, à Paris, pensait de même, bien qu'il fût grand adversaire des Jésuites. (Puyol, *Edm. Richer*, I, p. 169 et 170). — Bañez (*In II. II*, q. 1, a. 10) n'avait attribué d'abord qu'à la prudence, non à la foi, de savoir que tel homme est le Souverain Pontife. Mais il renforça sa position dans une thèse dédiée à Clément VIII, au point de déclarer suspect d'hérésie et même *errans contra fidem* celui qui nierait que le Pape régnant est le Pape légitime. — Cf. Hurter, *Nomenclator litt.* t. I. p. 362.

2. Voir (Scorraille, t. I, p. 229 et 442), les lettres du cardinal-neveu Aldobrandini, l'une à l'ambassadeur d'Espagne à Rome, l'autre au nonce de Madrid. Le ton en est très violent. — A l'ambassadeur, le cardinal disait la colère du Pape contre les Jésuites, « hommes enflés de superbe, surtout ceux de cette nation (espagnole), au point qu'on peut se demander s'ils n'en viendront pas un jour à mettre le monde sens dessus dessous et à déchirer l'Église de quelque schisme, hardis comme ils sont à écrire et à imprimer des doctrines nouvelles, pleines de danger, en opposition avec les enseignements des Pères et de tant de saints » (2 mai 1602). — Au nonce, il faisait savoir combien le pape était irrité contre « la licence d'opinions et l'arrogance dont avaient fait preuve les jésuites en soutenant les thèses d'Alcala » ; le pape songeait à les « châtier » et à les « corriger », disait-il, « de la manière qui leur serait le plus sensible. » (12 août 1602).

Par ailleurs le Pape envoya un bref très élogieux à Zumel, théologien de l'ordre de la Merci, qui tenait avec Bañez et avait publié un discours sur la question : *Si est de fide hunc numero hominem esse papam.*

bien le dire, puisque la collation des sacrements exige la présence physique du sujet ; condamnation opportune, car la théorie du P. Jeronimo commençait, paraît-il, à entrer dans la pratique. Un ordre, un théologien, un prédicateur étaient-ils spécialement visés par la condamnation ? Le texte ne le disait pas. De là de nouvelles et vives discussions surgirent de bonne heure, surtout en Toscane. Le décret n'avait donc fait qu'aviver les animosités qui existaient entre les deux grands ordres rivaux. Le Pape dut envoyer au général de l'un et de l'autre, un second décret pour rétablir la paix, une fois de plus compromise. C'était le 23 septembre 1602.

Pendant ce temps la nouvelle de la condamnation portée par le Saint-Office s'acheminait vers le Portugal. C'est seulement le 6 septembre qu'elle atteignit Suarez à Coïmbre. Précisément, son Traité *de la Pénitence* allait paraître ; il n'y manquait plus que le frontispice. Malgré cela, Suarez se hâta de retoucher le texte répréhensible. A la section de l'absolution donnée à un absent, il inséra le décret de Clément VIII ; il refusait toute probabilité à l'opinion contraire, et bien que le Pape n'eût nié formellement que la licéité de l'absolution donnée à un absent, Suarez déduisait de là que cette absolution n'était pas davantage valide. — Mais il avait toujours distingué absolution et confession ; il crut que le décret lui permettait de distinguer encore. La proposition condamnée était la suivante : « Il est permis de confesser sacramentellement ses péchés par lettre ou par messager à un prêtre absent, *et* de recevoir l'absolution de ce même prêtre absent. » Suarez crut que la condamnation portait sur l'union des deux actes : confession à un prêtre absent, et absolution par ce même prêtre. Il estima que si l'absolution était donnée à un pénitent présent, mais incapable de parler, qui se serait confessé antérieurement par lettre ou par messager, on se trouvait dans un cas différent. Ce qui lui suggérait ce sentiment, c'était un texte du pape St Léon[1] qui prescrit de donner l'absolution à des moribonds capables seulement de la demander par signes, ou

1. Lettre 108 de St Léon-le-Grand, à Théodore, évêque de Fréjus. (Migne. P. L. t. 54, col. 1011).

même incapables de le faire, mais qui auraient exprimé antérieurement devant témoins dignes de foi leur désir de recevoir l'absolution. Suarez croyait, comme beaucoup de théologiens, à la nécessité absolue d'une confession explicite, en quelque état de santé qu'on fût, et c'est cette confession qu'il voyait dans la demande de sacrements dont parlait St Léon. Il en concluait à la légitimité de la confession plus explicite encore qui ferait détailler l'aveu des fautes par lettre ou par messager. Il se méprenait. Le texte de St Léon prouvait seulement qu'en cas de nécessité une confession implicite peut suffire ; mais il faut dire à la décharge de Suarez que cette interprétation du texte aujourd'hui admise, ne fut alors ni officiellement donnée par le St-Office, ni même proposée par le commun des théologiens.

Cependant Bañez veillait. Il jugea l'interprétation de Suarez trop habile ; il y vit un moyen d'éluder le décret et se hâta d'écrire à Clément VIII (10 Octobre 1602). Il suggérait au Pape d'agir énergiquement, de telle façon que sa décision fût « comprise, acceptée et observée sans tergiversations ni disputes. » De fait Clément VIII déféra l'ouvrage de Suarez au Saint-Office et celui-ci le condamna, le 31 juillet 1603. L'ouvrage était prohibé jusqu'à correction. Défense était faite désormais à Suarez d'écrire sur des matières théologiques sans avoir fait approuver son ouvrage par le Saint-Office : « Il devait pourvoir aux intérêts de sa conscience, à raison de l'excommunication » que contenait le décret de l'année précédente, et l'on verrait s'il y avait lieu de le mander à Rome. Il était donc pratiquement considéré comme rebelle.

Durant ce temps, Suarez, informé peut-être de la dénonciation dont il avait été l'objet, écrivait au Saint-Père (15 août) pour demander qu'en cas de condamnation, on voulût bien épargner « son livre, et par suite sa théologie et sa personne », et il joignait à sa lettre un mémoire justificatif où il défendait habilement son interprétation. Quand vers la fin de septembre, il apprit qu'il était condamné, on devine l'émotion qui le frappa. Pour échapper au discrédit dont il craignait d'être enveloppé, il écrivit à Rome de nouveau. On l'avait condamné avant d'avoir reçu son récent

mémoire. Peut-être, après l'avoir lu, verrait-on mieux le bien-fondé de son opinion. Sans doute, entre temps, le général de la Compagnie avait obtenu une mitigation de peine ; le pape n'exigeait plus désormais la suppression de tout l'ouvrage, mais seulement du passage défectueux. Mais Suarez, convaincu d'être dans la vérité, osait espérer mieux encore. Et à tout le moins, si sa deuxième position était répréhensible, il persistait à croire qu'elle ne contredisait pas le premier décret pontifical qui traitait, la confession et l'absolution à distance *complexive, non divisive.* Cette lettre fut appuyée à Rome par de fortes recommandations. Philippe III qui professait la plus grande vénération pour Suarez écrivit à Clément VIII en sa faveur. Bien plus, Suarez se décida à se rendre à Rome pour plaider lui-même sa cause. Aquaviva, général de la Compagnie, n'augurait rien de bon de ce voyage, sans vouloir pourtant le lui interdire. Le voyage fut inutile. Quand Suarez arriva à Rome (mai 1604), il apprit que le 10 avril précédent la censure portée contre lui avait été maintenue. Il eut beau multiplier les mémoires et entretenir le Pape; il n'obtint rien. Sur ces entrefaites Clément VIII mourut. Paul V, qui fut élu le 16 mai, avait plus de bienveillance pour la Compagnie ; il donna au Saint-Office l'ordre de procéder à un nouvel examen de la thèse suarézienne ; mais la décision demeura la même (14 juillet). Quelques jours plus tard (le 20) on signalait même à Suarez un deuxième passage à reprendre, resté jusqu'alors inaperçu, et où la thèse était affirmée à nouveau. Le 28 août, pour clore définitivement l'affaire, le Pape défendit même à Suarez de remplacer la section condamnée par une nouvelle rédaction [1].

C'est l'affaire de la confession à distance qui avait décidé Suarez à entreprendre le voyage de Rome. On peut croire que l'attrait des conférences *de Auxiliis* ne l'avait pas laissé indifférent. N'y aurait-il pas son mot à dire ? N'y pourrait-il

1. La question revint en 1621 après la mort de Suarez, pour connaître la portée exacte du passage de S[t] Léon qui avait tant préoccupé le théologien, et pour savoir si l'on pouvait continuer d'absoudre des moribonds qui ne pouvaient parler. On répondit affirmativement, parce qu'entre le cas envisagé et la solution de Suarez, il n'y avait pas le rapport logique supposé par le théologien.

rendre service aux membres de sa Compagnie qui défendraient la science moyenne et combattaient la prédétermination physique ? Il est certain du moins que l'infatigable théologien s'y appliqua avec ardeur[1]. C'est à ce séjour que le P. de Scorraille rapporte quatre écrits de Suarez qu'il a retrouvés à Grenade : Accord du libre arbitre avec la grâce et la Providence ; origine de l'efficacité des grâces qui portent ce nom ; examen des quinze propositions de S[t] Augustin que Clément VIII avait prises comme criterium de la vraie doctrine ; discussion sur le caractère augustinien de la prédétermination physique ; tels en sont les titres. Ils montrent nettement l'actualité de ces opuscules et le profit que put en tirer le P. de la Bastida qui était alors devant les congrégations romaines le défenseur officiel des doctrines de la Compagnie.

Quant au vaste traité : *De vera intelligentia auxilii efficacis ejusque concordia cum libertate voluntarii consensus*, où la théologie positive et la théologie scolastique se mêlent de la façon la plus heureuse, il est plus certain encore qu'il fut composé à Rome, et mis dès lors à la disposition du P. de la Bastida, bien qu'il n'ait été publié que longtemps après la mort de Suarez, en 1655.

Jusque sous Paul V, la commission pontificale était opposée au système de Molina qui pourtant agréait alors aux docteurs les plus éminents de la Compagnie, Maldonat, Grégoire de Valentia, Lessius et Vasquez. De là sans doute la préférence que par prudence le P. Aquaviva donna comme général à la doctrine de Suarez, qu'appuyait d'ailleurs Bellarmin. Il l'avait déjà louée ; le 9 novembre 1610, il la recommandait expressément aux PP. de Padilla et de

1. Si Clément VIII tout à la fin de son pontificat parut moins décidé qu'il ne l'avait été auparavant, à trancher le débat dans le sens bannézien, on peut l'attribuer pour une part sans doute à la franchise du cardinal du Perron, calviniste converti, qui avait promis au pape pour ce cas les applaudissements de tous les luthériens de France et d'Allemagne (décembre 1604), mais il n'est que juste de reconnaître en même temps l'influence que Suarez exerça sur le pontife, par tel de ses écrits que lut Clément VIII, par la doctrine qu'exposait dans les congrégations le P. de la Bastida et qui était celle de Suarez, probablement aussi par les entretiens que notre docteur eut avec le Pape et où sans doute il ne parla pas uniquement de la confession à distance.

los Cobos, et par un décret (14 novembre 1613) il en faisait la doctrine de l'ordre[1]. Suarez, qui vivait encore, put voir avec bonheur ce triomphe de sa doctrine sur la prédestination et la grâce.

Quand, le 28 août 1605, fut portée contre Suarez la dernière décision du St-Office, il se décida à quitter Rome. Paul V, qui avait pour lui la plus grande estime et la plus vive sympathie, voulait le retenir dans la ville éternelle, et même, a-t-on dit plus tard, lui conférer le chapeau de cardinal. Mais au séjour de Rome l'humble et actif religieux préférait sa solitude de Coïmbre avec les loisirs qu'il y trouvait pour la préparation de ses cours et la composition de ses ouvrages. Il fit donc auprès du Souverain Pontife les plus vives instances afin de pouvoir quitter Rome, et après plusieurs démarches, il obtint enfin la permission souhaitée. Il partit vers le 20 Septembre, et les honneurs qui lui furent rendus en diverses villes de France et d'Espagne lui montrèrent que son insuccès dans l'affaire de la confession à distance n'avait guère amoindri la considération qu'on avait pour sa science théologique. Il remplit auprès du roi Philippe III une mission dont son général l'avait chargé, puis, malgré les instances qui furent faites pour qu'il demeurât à la cour, il regagna Coïmbre où l'on avait hâte de le revoir, et où son éminent suppléant le P. Christophe Gil ne l'avait pas fait oublier.

8. — A partir de ce moment, Suarez jouit dans toute la catholicité du plus haut prestige. Il paraît évident que Paul V ne condamnera ni sa doctrine, ni même celle de Molina sur la prédestination et la grâce. Quand en août 1607 le Pontife décide de surseoir à l'examen de la question, tout le monde comprend que le St-Siège la laissera indéfiniment

1. C'est ainsi qu'en jugeaient les réviseurs généraux de la Compagnie qui donnaient la théorie de la prédestination conséquente comme une nouveauté introduite par Vasquez, Lessius et Becan (abréviateur de Suarez), contraire à saint Thomas et au sentiment commun des théologiens jésuites.

Le décret d'Aquaviva fut dans la suite appliquée bénignement et le molinisme reprit faveur tel que l'avaient compris et enseigné Lessius et Vasquez.

en suspens : victoire d'autant plus grande pour les Jésuites que leur condamnation avait été davantage annoncée et avait paru vraiment plus imminente.

Molina, Vasquez, Bañez sont morts (1600, 1604, 1604) ; Suarez demeurera jusqu'à sa mort (1617) en Espagne et en Portugal la plus haute autorité théologique. Paul V lui-même, dans des brefs très élogieux, le signalera à l'admiration de la chrétienté. Le premier bref est du 2 octobre 1607. Voici à quelle occasion Suarez le reçut. En 1606, les magistrats de Venise avaient emprisonné deux clercs au mépris de l'immunité ecclésiastique ; le Sénat l'avait méconnue aussi en légiférant sur la propriété ecclésiastique. Paul V qui voyait l'inspiration protestante de ces mesures, ne voulut pas temporiser et jeta l'interdit sur la république (17 avril 1606). Mais le doge ne se rendit pas et les jésuites qui avaient le plus ouvertement pris parti pour le Pape, durent s'exiler ; ils ne purent rentrer à Venise qu'un demi-siècle plus tard, bien après la levée de l'interdit. Parmi les théologiens qui prirent la défense de l'immunité ecclésiastique, allait se trouver Suarez. Il le devait d'autant plus que son traité *De Censuris* paru en 1603 avait été frauduleusement réimprimé à Venise sans les passages qui affirmaient les droits du St Père. En un écrit intitulé *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice juste ac prudentissime defensa*, il rétablit sa doctrine mutilée et vengea hautement l'acte de Paul V. Le conflit entre Venise et le pape s'apaisa assez promptement grâce à l'entremise du roi de France Henri IV et à la longanimité du général des Jésuites, Aquaviva ; mais bien que le traité de Suarez fût arrivé à Rome après la cessation de la lutte, le Pape ne fut pas moins heureux de le lire, et c'est en remerciement de cette dissertation où le droit pontifical était si parfaitement défendu que Paul V envoya à Suarez le bref qui le qualifiait de « docteur éminent et pieux », *doctor eximius ac pius*. (2 octobre 1607). Le titre lui en est resté.

9. — Suarez, dont la santé avait toujours été délicate, sentait ses forces décliner et souhaitait plus que jamais avoir des loisirs pour la composition de ses ouvrages ; il en

eut moins qu'il ne désirait ; la faveur exigeante de Philippe III le contraignit à garder sa chaire jusqu'en 1615. Pourtant durant quatre ans (1609-1613), il fut presque constamment suppléé. Avant et après cette période de silence, il donne deux séries de cours, l'une sur la grâce (1606 à 1609) qui lui fournit la matière de ses trois livres sur la question[1], l'autre sur la foi, l'infidélité et l'hérésie, qui lui fit compléter ses cours de 1583-84 sur les vertus théologales[2] Cependant Suarez trouvait en dehors de là le temps de publier des travaux antérieurs et d'en composer de nouveaux. Dès son retour de Rome, en 1606, il avait fait paraître son *De Deo uno et trino* auquel l'avaient déjà préparé d'une part ses cours de 1598-99 et de 1600-01, d'autre part aussi ses études sur les questions *de Auxiliis*. Il l'avait composé, dicté même, sur les longs chemins qui en traversant la France mènent de Coïmbre à Rome. En 1612, il fit paraître son traité *De legibus*, d'après son enseignement des années 1601-02, 1602-03.

C'est à cette époque que, sans vouloir examiner les écrits étranges découverts en 1588 à Grenade[3], Suarez, pour ne pas déplaire complètement à l'archevêque de cette ville qui lui avait demandé à deux reprises de participer à l'enquête, composait deux dissertations (encore inédites jusqu'à pré-

---

1. La discipline imposée par Paul V (1er déc. 1611) et par le Général de la Compagnie sur ces questions empêcha l'ouvrage de paraître du vivant de Suarez ; le 1er et le 3e volumes furent publiés en 1619 ; le 2e en 1651. — Suarez fit de vives instances jusqu'en juin 1617 pour qu'une exception fût faite en faveur de son ouvrage ; ce fut sans succès. Il en eut d'autant plus de regrets que le dominicain Diégo Alvarez avait pu faire paraître en 1610 son traité *de Auxiliis* dans le sens bannésien, et Lessius, peu après, son *De gratia efficaci et prædestinatione* qui exposait le système de la prédestination conséquente. Le décret de l'Inquisition survenant sur ces entrefaites, il se trouva que seul le système de Suarez n'était pas présenté au public avec toutes ses preuves et tous ses développements. — L'ouvrage de Lessius provoqua des plaintes, comme il fallait s'y attendre ; Aquaviva le soumit en conséquence à un nouvel examen. L'on possède un curieux recueil de huit propositions qui en avaient été extraites et qui sont suivies de la critique de Suarez, puis d'une réplique de Lessius (1611).

2. L'ouvrage parut aussi après la mort de Suarez en 1621.

3. La question fut tranchée à Rome en 1682 ; Innocent XI, par un bref du 6 Mars, condamnait les ouvrages comme « rapportés faussement à une origine surnaturelle, entachés d'erreurs, d'hérésies, d'emprunts faits au Coran, etc. » (Scorraille, II, p. 148).

sent) sur des sujets que ces écrits abordaient, l'une sur l'Immaculée Conception[1], l'autre sur l'arche du Testament cachée par Jérémie.

De plus d'importance était le *De religione* que Suarez entreprit sans avoir abordé la question en chaire, simplement pour satisfaire à sa piété personnelle et déférer au désir du général de la Compagnie. Aquaviva souffrait vivement de l'hostilité persistante que certaines personnes et certains ordres témoignaient à une règle que l'Église avait pourtant approuvée et qui lui avait déjà donné un grand nombre de saints et savants personnages. Mais il n'aurait pas aimé qu'un ouvrage fût consacré uniquement à la Compagnie ; au lieu d'un plaidoyer, d'une œuvre polémique, il désirait que la question fût traitée à sa place dans l'ensemble d'un ouvrage théologique, sans que l'auteur parût faire de sa dissertation une œuvre d'actualité. En 1592 et en 1593, Aquaviva avait exprimé ce désir à Suarez ; mais celui-ci n'avait pu se mettre au travail qu'en 1598. Aquaviva souhaitait que tout dans le *De religione* fût aussi fortement appuyé, aussi solidement établi que dans les autres écrits du théologien. Suarez divisa donc son ouvrage en quatre volumes. Les deux premiers traitaient de la vertu de religion ; ils parurent en 1608 et en 1609. Les deux autres, qui traitaient de l'État religieux, et spécialement de la Compagnie de Jésus et des Exercices spirituels, quelque modération que Suarez y eut mise, provoquèrent encore les scrupules d'Aquaviva qui craignit de voir se ranimer certaines discussions. En 1615, le nouveau général Vitelleschi donna l'autorisation de les faire paraître, mais c'est alors Suarez qui eut le désir de les retoucher encore, et la mort le

1. Deux autres dissertations sur l'Immaculée Conception furent provoquées par ces apocryphes arabes. Dès 1601, Suarez avait rédigé pour un de ses compatriotes de Grenade une dissertation : *Utrum defendi verisimiliter possit, sententiam illam, quae asserit B. Virginem sine peccato originali fuisse conceptam, olim esse ab apostolis traditam, seu in aliquo concilio apostolico definitam.* — Une deuxième dissertation sur l'Immaculée Conception est sans date : Suarez s'y demande si la S[te] Vierge a été exempte seulement du péché originel ou encore de la nécessité même de le contracter ; il tient pour la première opinion. Dans une lettre du 3 décembre 1615 au P. Albornoz, Suarez semble s'y référer, et le faire comme à un travail récent.

surprit dans ce travail. Les deux tomes parurent en 1624 et 1625.

10. — Cependant une grave affaire surgissait qui valait à Suarez de nouveaux ennuis, bien qu'il n'ait pas eu ici à prendre la défense de sa doctrine dans des écrits multipliés et que le silence se soit dès l'abord imposé à lui pour les difficultés qu'elle suscita.

Le roi d'Angleterre Jacques Ier avait imposé à tous ses sujets un serment dit d'allégeance, où il niait le pouvoir indirect que les papes revendiquent sur le temporel, leur droit d'excommunier et de déposer les princes. Ce serment fut condamné à deux reprises par Paul V, mais le roi, qui se piquait d'être théologien, écrivit pour sa défense un ouvrage intitulé *Triplex cuneus* où s'exprimaient en plus de l'erreur précitée, toutes les erreurs schismatiques, tous les préjugés antipontificaux qui formaient l'essence de l'anglicanisme. Réfuté par Bellarmin, le roi se défendit à nouveau dans une longue Préface monitoire qu'il dédiait à l'empereur et aux rois catholiques. Il fallut que Paul V mît les princes en garde contre cette propagande schismatique du théologien couronné. C'est alors que le nonce du pape à Madrid pria Suarez d'apporter à la controverse le concours de sa science et de son talent. Suarez ne pouvait s'y refuser, mais il semble qu'il se soit fait un peu prier, comme s'il appréhendait un danger. Pour être mieux couvert, il demandait même un bref à l'avance. On le lui promit pour le moment où le travail serait parvenu à Rome (27 avril 1610). Il l'obtint plus tôt, quelques mois après l'envoi de la première partie de l'ouvrage, (28 février 1612). En juin 1612, c'est la deuxième partie qu'il faisait parvenir au St Père, et l'année suivante l'ouvrage complet sous le titre : *Defensio fidei*. Paul V remercia le 10 septembre d'un mot aimable, tout en avouant à Suarez qu'il n'avait pu encore lire son ouvrage.

Mais l'orage se formait. Jacques Ier épiait l'apparition du livre de Suarez. Quand son ambassadeur près du roi d'Espagne le lui envoya, il se trouva servi à souhait. Sans doute Suarez niait le pouvoir direct des papes sur le tem-

porel, mais il défendait énergiquement le pouvoir indirect. Il combattait le pouvoir absolu et de droit divin que Jacques Ier s'attribuait, en affirmant que l'autorité civile, dans une monarchie comme dans une république, ne provenait de Dieu que par l'intermédiaire du peuple, du moins lors de la constitution première de chaque nouvel État. Enfin et surtout, il admettait dans une certaine mesure le tyrannicide. Il distinguait le tyran d'usurpation d'avec le tyran par abus de pouvoir. Le premier, pourvu qu'il y eût opportunité, pouvait être tué par un simple particulier. Quant au second, les représentants naturels de la nation pouvaient prononcer sa déchéance, le combattre, voire le mettre à mort ; d'ailleurs, Suarez exigeait en ce cas une approbation positive du Souverain Pontife.

Or cette question du tyrannicide n'était pas soulevée pour la première fois dans le monde chrétien, et tout récemment encore elle venait au plus haut point d'émouvoir la France. Quand, en 1610, Ravaillac avait poignardé Henri IV, l'opinion avait accusé les jésuites de complicité dans le meurtre, à cause de l'ouvrage du jésuite espagnol Mariana [1] : *De rege et regis institutione*, où cet auteur louait l'attentat commis par le dominicain Jacques Clément contre Henri III. Le Parlement de Paris avait condamné l'ouvrage à être brûlé (8 juin) et le général Aquaviva, après le Pape lui-même, avait interdit aux théologiens de la Compagnie de défendre la doctrine du tyrannicide (6 juillet 1610). — Comment se fait-il que cette défense soit demeurée ignorée de Suarez ? Un historien de la Compagnie de Jésus, Jouvency, a émis cette conjecture que l'interdiction d'Aquaviva, intéressant spécialement la France, n'avait peut-être pas été communiquée aux provinciaux d'Espagne et de Portugal. Mais ce sentiment, quoiqu'appuyé par quelques lettres du temps, paraît bien invraisemblable. Mariana n'était pas un inconnu en Espagne, pour Suarez moins que pour beaucoup d'autres. Et malgré la distance de Paris

1. Jean Mariana (1537-1624), l'historiographe de l'Espagne, avait enseigné la théologie à Paris au collège de Clermont de 1569 à 1574 ; depuis lors il vivait à Tolède. Son Histoire d'Espagne parut en 1592, son traité *De rege et regis institutione* en 1599.

à Coïmbre, Suarez devait connaître en 1613 la mort tragique d'Henri IV survenue depuis trois ans déjà. Au surplus, comment les théologiens romains, ceux de la Compagnie, ceux du Souverain Pontife, omirent-ils, avant d'approuver l'ouvrage, de voir ce que disait Suarez sur des questions aussi délicates ? Le renom de l'auteur leur aurait-il semblé une garantie suffisante de l'orthodoxie parfaite de l'ouvrage ? Tous conviennent d'ailleurs que Suarez était conduit par l'ouvrage même qu'il réfutait, à traiter la question brûlante.

L'ouvrage de Suarez fut connu en Angleterre avant de l'être en France. Dès le 25 novembre 1613, sur l'ordre du roi, le livre était réfuté et brûlé à Londres, à la croix de St-Paul. L'ambassadeur anglais à Madrid transmettait à Philippe III avec des plaintes une série de passages incriminés par Jacques Ier. Il est vrai que la commission ecclésiastique réunie à Tolède pour les examiner les trouva irréprochables et conformes à la doctrine courante de l'Église. L'ouvrage n'en constituait pas moins aux yeux du roi d'Angleterre un grief nouveau contre le catholicisme[1]

A Paris, l'émoi ne fut pas moindre. Le cardinal-secrétaire d'État avait d'abord rassuré le nonce en l'assurant, on ne sait d'après quelles informations, que la question du tyrannicide n'était pas traitée dans l'ouvrage (septembre 1913), mais les événements d'Angleterre amenèrent bientôt l'un et l'autre à changer d'avis. Le livre arriva vers le début de juin 1614 de la foire de Francfort, et dès le 20 le Parlement en faisait l'examen. L'existence de la Compagnie en France était en jeu. Heureusement, le provincial de Paris put produire la censure portée en 1610 par Aquaviva contre le tyrannicide, moyennant quoi la sentence porta seulement que le livre serait brûlé, que les Pères de Paris feraient instance auprès du général de l'ordre pour qu'il renouvelât sa défense de 1610 contre la doctrine du tyrannicide, et qu'ils désavoueraient eux-mêmes la doctrine de Suarez.

1. Pour le rôle que joua dans cette affaire le chancelier Bacon, consulter G. Sortais, *La Philos. moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, t. I, p. 144-145.

Ils employèrent une formule qui au fond n'en blâmait que le peu d'opportunité.

C'est que deux questions étaient en discussion, non seulement celle du tyrannicide où l'on pouvait abandonner l'opinion même mitigée de Suarez, mais encore celle du pouvoir indirect ; sur celle-là on ne pouvait capituler ni en France ni en Angleterre. Mais la question avait été si mal engagée qu'il fallut toute l'énergie du pape [1], toute l'habileté du nonce de Paris pour amener le roi à suspendre l'arrêt du Parlement en l'évoquant à son conseil et à résister dans les États généraux alors réunis, aux prétentions du Tiers-État.

En Portugal, Suarez avait reçu pour son livre trop d'approbations officielles, et il était l'objet d'une trop haute considération pour y avoir des ennuis sérieux. Pourtant il lui fallut défendre son ouvrage en un mémoire confidentiel contre les objections régaliennes que lui présentait le gouverneur de Coïmbre (1614).

11. — En 1615, Suarez obtint sa retraite et devint professeur *jubilaire*. Il eut ainsi à peu près deux ans de loisirs pour continuer les ouvrages qu'il avait sur le métier. Il désirait achever avant de mourir, s'il plaisait à Dieu, l'édifice théologique dont il avait conçu le plan : « Il se mit aussitôt à l'œuvre, retouchant le *De Angelis* et le *De opere sex dierum* qu'il laissa prêts à être publiés, puis le *De anima* sur lequel la mort devait le surprendre [2]. »

Il avait souhaité d'être aidé, surtout dans ses travaux d'ordre philosophique, par le P. Perlin qui enseignait alors au Pérou et goûtait fort ses idées. Le P. Perlin aurait pu être son continuateur pour la partie philosophique qu'il avait traitée avec moins d'abondance que la théologie. Suarez ne fut pas exaucé.

1. Une dépêche au nonce disait : « Le St Siège tient pour doctrine catholique et incontestable que le pouvoir du pape s'étend sur les affaires temporelles, en tant qu'elles sont liées aux intérêts spirituels... Quant à la mise à mort des rois et des tyrans, le décret du concile de Constance a fixé ce qu'on doit penser sur ce point : or Suarez dans son ouvrage dit expressément qu'il faut s'en rapporter à ce décret. »

2. Scorraille, II, p. 227.

Par surcroît, ses loisirs furent entamés par bien d'autres occupations. En 1616, il eut à présider une commission d'enquête à Coïmbre même. Les séances en furent longues et nombreuses. Il n'en fut quitte qu'en mai 1617.

Après quelques jours de repos passés chez l'évêque de Portalègre et une retraite spirituelle, il se rendit au noviciat de Lisbonne : c'est là qu'il devait passer le reste de ses jours. Mais il n'y trouva pas le repos. A peine y était-il arrivé qu'il eut à s'occuper d'une affaire très épineuse. Le vice-roi qui gouvernait le Portugal au nom du roi d'Espagne était en lutte avec le Collecteur Apostolique Accoramboni, qui dans le pays remplissait à peu près les fonctions des anciens nonces. Il appuyait les magistrats qui avaient jugé en appel une cause ecclésiastique tranchée déjà par le Collecteur, arrêté et emprisonné un clerc, et par surcroît refusé après coup de comparaître devant Accoramboni. Celui-ci excommunia l'alcade (6 avril 1617), mais alors on fit saisie de son temporel (20 juin) ; sur quoi sept jours plus tard il mit la ville en interdit. Suarez qui venait d'arriver à Lisbonne, fut invité tant par le vice-roi que par le Collecteur à donner son avis. Il fut favorable au représentant de l'autorité pontificale. Seul de sa Compagnie, mais d'accord avec les autres ordres, il prit nettement fait et cause pour Accoramboni, composa à son intention ou du moins en sa faveur douze opuscules, écrivit au confesseur du roi d'Espagne (4 juillet), puis au roi lui-même (12 août) pour raconter les faits qui se déroulaient à Lisbonne et rappeler le respect dû à l'autorité spirituelle, surtout à celle du Pape. Déjà l'on parlait de soumission, pourvu que le Collecteur donnât seulement *ad cautelam* l'absolution des censures ; de la sorte, un doute aurait plané sur la légitimité de l'interdit qu'il avait lancé. Suarez dissuada le Collecteur d'adopter cette solution au cas où le roi la lui proposerait. Ce fut le dernier écrit sorti de sa plume ; il est du 10 septembre. Le 25 de ce même mois, Suarez mourait, épuisé de fatigue, emporté par une maladie qu'avait causée l'excès des chaleurs.

Il ne vit pas le triomphe de la cause qu'il venait de défendre ; c'est seulement le 8 avril de l'année suivante que le Collecteur put lever l'interdit jeté sur Lisbonne.

Il n'avait pas eu non plus la consolation de recevoir le bref magnifique du 25 août où Paul V le louait une fois de plus d'avoir mis son talent et sa science au service de l'Église : « Que Dieu vous octroie la récompense due à vos travaux ! » disait Paul V en terminant. Cette récompense de sa laborieuse carrière, Suarez était allé la recevoir au ciel.

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

CHAPITRE I

L'ÊTRE

L'idée la plus générale et la plus commune de l'esprit humain, mais aussi la plus fondamentale de la philosophie est l'idée d'être. C'est elle que le philosophe doit avant tout définir.

Suivant l'usage courant des scolastiques, auquel Capréolus[1] et Cajetan[2], pour n'en pas citer d'autres, s'étaient conformés avant lui, Suarez distingue deux concepts, l'un le concept formel, l'autre le concept objectif[3]. Le premier, c'est le concept en tant que concept, le deuxième c'est le concept considéré dans son objet. Avec une variante, car Suarez paraît hésiter à fixer parfaitement sa pensée, le concept formel c'est l'idée d'être, et le concept objectif, l'être lui-même en tant que nous le connaissons.

C'est par l'étude du concept formel que Suarez débutera. Ennemi de l'analogie de proportionalité qui lui paraît introduire dans nos concepts une diversité excessive, il voudra en maintenir l'unité, surtout dans la question si importante de l'être, et l'unité objective lui semblera mieux sauvegardée s'il a commencé par affirmer l'unité du concept formel.

Seulement sa définition du concept formel a été double ; la première permettait une distinction nette entre concept formel et concept objectif, mais elle était purement subjective ; elle se prêtait donc très peu à une utilisation philosophique. C'est à la deuxième que Suarez se réfère, sans s'aper-

1. Capreol. In I *Sent.* dist. 2, q. 1, ad 17 et 25 contra 9am concl.

2. Cajetan. *De ente et essentia*, cap. 1, q. 2.

3. Disp. *Metaph.* II, sect. 1. n. 1. Cette distinction se retrouve dans toute son œuvre. Voir en particulier comme il y revient à propos de la cause exemplaire (Disp. *Metaph.* XXV, sect. 1, n. 5 et seq.)

cevoir qu'elle a ses inconvénients elle aussi ; si l'on maintient que le concept objectif, tout en étant l'objet du concept, ne cesse pas d'être concept, tout ce qu'on dira du concept objectif sera fatalement identique à ce qu'on aura dit du concept formel.

§ I. — Le concept formel.

1. — Dès les débuts de l'étude qu'il consacre au *concept* formel d'être[1], Suarez se pose la question capitale de savoir comment le concept d'être s'applique aux êtres particuliers. Le concept est-il univoque, équivoque ou analogue ? c'est-à-dire le mot d'être a-t-il dans tous les cas exactement le même sens, qu'il s'agisse de Dieu ou de la créature, de la substance ou de l'accident ? ou bien le sens est-il tout à fait différent de l'une à l'autre de ces catégories ? ou bien, s'il n'y a pas identité parfaite de sens, y a-t-il du moins entre ces significations différentes parenté, ressemblance, analogie ? et quelle analogie ?

Cajetan qui tient pour l'analogie de proportionalité, est amené par là, dit Suarez, à nier l'unité du concept formel d'être et à soutenir presque qu'il est équivoque[2]. On ne peut, dit-il, abstraire l'être des particularités qu'il contracte dans les êtres multiples, et cette affirmation paraît à Suarez inadmissible.

1. Disp. *Metaph.* II. sect. 1, n. 2 et seq.

2. Cajetan. *De nominum analogia*, cap. 4 et 6. Rien n'est plus intéressant que cet opuscule, écrit par l'éminent cardinal durant une période de vacances, comme il le raconte lui-même dans son Introduction. Cajetan avait été attiré par l'obscurité de la question, l'absence de livres assez profonds pour la tirer au clair, et la nécessité qu'il affirme énergiquement de lui donner une solution convenable si l'on veut éviter en métaphysique et même en d'autres sciences les plus graves erreurs. — Voici l'un des passages relevés par Suarez comme contraires à l'unité du concept analogique : « In analogis..., quum fundamenta analogae similitudinis diversarum sunt rationum simpliciter, et ejusdem secundum quid (id est secundum proportionem), oportet duplicem analogi mentalem conceptum distinguere, perfectum et imperfectum, et dicere quod analogo et suis analogatis respondet unus conceptus mentalis, imperfectus et tot perfecti quot sunt analogata... Unde et analogum unum habere mentalem conceptum et plures habere conceptus mentales, verum est diversimode : quamvis, simpliciter loquendo, *magis debeat dici analogi esse plures conceptus*, nisi loquendi occasio aliud exigat. » (C'est nous qui soulignons).

Silvestre de Ferrare pense au fond de la même manière, bien qu'il distingue concept nominal et concept réel ; car c'est le concept réel qui importe ; or le Ferrarais s'en exprime comme Cajetan [1].

Fonseca [2], en qui l'on peut saluer le premier jésuite de talent qui ait écrit sur les matières philosophiques, proposait de distinguer trois sortes de concepts d'être, l'un confus, l'autre distinct, un troisième intermédiaire. Sauf l'adjonction de ce troisième concept, la théorie de Fonseca se rapprochait de celle de Silvestre de Ferrare ; pour lui, le concept confus, c'était le concept nominal, l'idée vulgaire; le concept distinct, c'était l'idée scientifique, l'idée réelle.

Mais Suarez approuve moins encore cette théorie à cause de sa complication. Somme toute, Fonseca et Silvestre de Ferrare pensent comme Cajetan ; ils atténuent par trop, au gré de Suarez, l'unité du concept d'être.

Cette unité est incontestable, et Suarez tient à l'affirmer vigoureusement [3]. Il ne faut pas dès le début de la métaphysique se demander ce qu'est tel être, puis ce qu'est tel autre, comme si ces différences devaient entrer dans la définition ou comme s'il n'y avait pas de définition commune. N'est-il pas certain que l'on a le même concept, quand on emploie le mot d'être, quel que soit l'être qu'on désigne ? Puisque les mots, d'après Aristote [4], désignent le concept formel, l'unité de mot indiquera de façon convaincante l'unité de concept. D'ailleurs, dans l'École, les dissidents sont rares. St Thomas [5] est suivi par ses commentateurs de tous les

1. Silvestr. Ferrar. I *Contra Gent.* cap. 34.

2. Fonsec. IV *Metaph.* cap. 2, qu. 2, sect. 3.

3. « Dicendum est, conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et objectorum » (*op. cit.* disp. II, sect. 1. n. 9) La dernière partie de cette assertion est dirigée contre les auteurs qui parlant ici d'analogie estimaient que le concept formel du premier analogué comprenait à l'état confus le concept de tous les autres et Suarez écarte (*ibid.* n. 7) cette manière de voir ; il admet que les mots puissent être en un sens privés d'unité et présenter simultanément plusieurs sens : c'est ce qu'opèrent les figures de style, mais les concepts doivent être uns : ici la multiplicité, c'est-à-dire l'équivoque, serait un défaut ; elle est même impossible. (Cf. ibid. n. 13).

4. Aristot. *De Interpret.* lib. 1.

5. S. Thom. *De Veritate*, q. 1, a. 1 ; q. 21, a. 1 ; *Sum. Theol.* I p. q. 5, a. 3, ad 1.

temps, Hervé[1], Capréolus[2], Soncinas[3], Javelli[4]. Dominique de Flandre[5] et Soto[6]. Les scotistes s'accordent avec les thomistes sur ce point, et Cajetan lui-même ne parle pas autrement, du moins dans son traité *De ente et essentia*[7].

3. — Cependant l'univocité du concept d'être n'est pas aussi complète que les scotistes le croient, et la notion d'unité doit se tempérer par celle d'analogie. Mais qu'est-ce donc que l'analogie ? Rappelons comment cette question difficile se posait au moment où écrivait Suarez. La variété d'expressions qui régnait de l'un à l'autre auteur n'était pas pour la rendre moins complexe.

Les Grecs, à en juger par Ammonius et Simplicius dans leur commentaire du livre des Prédicaments d'Aristote, n'appelaient analogues que les choses qui ont entre elles quelque proportion, et ils appelaient équivoques volontaires (*a consilio*) les deux façons de parler suivantes : la première qui applique improprement à deux ou plusieurs objets un terme dérivé d'un autre, lequel convient à son objet de façon parfaite (*ab uno*) : ainsi parlera-t-on d'ordonnance médicale, d'appareils médicaux, le mot médical étant emprunté à l'art même de la médecine. La seconde façon de parler (*ad unum*), à peu près semblable pour le sens, désigne d'un même nom les choses qui ont avec une autre quelque rapport, par exemple de causalité : ainsi une nourriture est saine parce qu'elle procure la santé[8].

Les Latins groupèrent toutes ces façons de parler sous le même terme d'analogie ; par ailleurs ils ne maintinrent pas en général la distinction grecque entre équivoques volontaires ou bien ils interprétèrent autrement les exemples apportés ; dans le premier cas ils ne virent plus le rapport

1. Herv. *Quodlib.* 2, q. 7.
2. Capreol. In I. *Sent.* dist. 2, q. 1. concl. 1 et 9, et in resp. ad obj.
3. Soncin. In IV *Metaph.* q. 1.
4. Javell. *Ibid.* q. 1.
5. Domin. de Fl. *Metaph.* q. 2, a. 6.
6. Soto, *In Praedic.* c. 4, q. 1.
7. *Op. cit.* c. 1, q. 2.
8. Cf. Aristot. IV *Metaph.* c. 2 ; V, c. 6 ; VII, c. 4. (Suarez, Disp. *Metaph.* XXVIII, s. 3, n. 17).

de plusieurs termes avec un troisième, mais, celui-ci étant présupposé, le rapport de ces termes entre eux ; le rapport précis avec un troisième terme fut réservé exclusivement au second cas.

D'ailleurs il y eut entre les Écoles et les docteurs sur cette question de l'analogie, les plus grandes divergences, et les plus grands hommes ne furent pas à l'abri de quelques variations, au moins dans la manière de s'exprimer.

S[t] Thomas d'Aquin a parlé de l'analogie en quatre endroits principaux. Dans le *Commentaire sur les Sentences*[1] par lequel s'ouvre sa carrière philosophique, il distingue trois sortes d'analogies auxquelles il donne des appellations qu'il n'a pas maintenues dans la suite. Ou bien l'analogie existe dans l'esprit et non dans la réalité, par exemple entre l'animal qui possède la santé et la nourriture qui en est la cause. Ou bien l'analogie existe dans la réalité et non dans l'esprit, par exemple entre les corps corruptibles et ceux qui ne le sont pas : S[t] Thomas observe que le métaphysicien met entre le concept de ces corps une différence que le logicien ne met pas : équivoque pour l'un, ce concept est univoque pour l'autre. Ou enfin, l'analogie existe et dans l'esprit et dans la réalité, par exemple entre la substance et l'accident. — Plus tard, dans le *De Veritate*[2] reprenant la question sur de nouveaux frais, il ne proposait plus que deux groupes d'analogies, selon que les termes rapprochés avaient plus ou moins de ressemblance, et il appelait ces analogies l'une de proportion, l'autre de proportionalité. Selon cette doctrine, il y a proportion quand les deux termes ont entre eux une relation directe, par exemple quatre est le double de deux, et l'accident est intimement lié à la substance ; il y a proportionalité quand les deux termes font seulement partie d'une proportion, c'est-à-dire d'une égalité de rapports ; par exemple il y a ce rapport entre 6 et 4 que le premier nombre est le double de 3 comme le deuxième est le double de 2 ; il y a ce rapport entre la vue et l'intelligence que l'une est au corps ce que l'autre est à l'esprit. L'analogie

1. S. Thom. In I *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 2 ad. 1.

2. Qq. Disp. *de Verit.*, q. 2. a. 11.

de proportionalité est la seule qui existe de Dieu à la créature. De façon un peu inattendue, St Thomas faisait rentrer dans l'analogie de proportion la première analogie de la classification antérieure où les rapports indiqués étaient autres que des rapports de ressemblance et qu'il donne ici comme ayant cette qualité. — Dans la *Somme contre les Gentils*[1] qu'il écrivit plus tard, il dégage à nouveau ce groupe, où il voit plusieurs termes ayant tous rapport à un autre placé, semble-t-il, hors de la série ; et les autres analogies, celle de la substance et de l'accident, celle de Dieu et de sa créature, il les rassemble en une seule catégorie, parce que dans ces deux cas, qui sont ceux de la proportion et de la proportionalité de tout à l'heure, il voit semblablement le rapport qu'ont deux termes non vis-à-vis d'un troisième, mais entre eux. — *La Somme Théologique*[2] donne la même doctrine que la *Somme contre les Gentils* ; on y peut remarquer seulement ces deux particularités que toute analogie ici est appelée proportion et qu'il est question des analogies métaphoriques.

La pensée de Duns Scot relativement à l'analogie n'a pas toujours été bien comprise, soit qu'on ait négligé de lui certains traités, soit qu'on l'ait interprété dans le sens de sa tendance la plus accusée. Scot, commentateur d'Aristote comme de Pierre Lombard, ne pouvait ignorer ni les vues du Stagyrite sur la question, ni les développements qu'avait provoqués le livre des Sentences sur la question de la connaissance de Dieu. Dans sa Métaphysique il déclare que l'unité de l'être, en tant que ce concept convient au Créateur et à la créature, est une unité, non de genre, mais d'analogie[3]. Comment entend-il l'analogie et de combien de sortes en admet-il ? Il s'en explique dans un ouvrage qui malheureusement n'est pas daté, les *Qaestiones de rerum principio*[4]. La division qu'il en donne correspond à celle du Docteur Angélique dans la Somme contre les Gentils ; dans le premier cas, un concept réalisé en deux êtres, leur est attribué

1. *S. c. G.* I, c. 34.
2. *S. Theol.* 1 p. q. 13, a. 5 et 6.
3. *Metaph.* lib. III, text. 18.
4. Q. 1. n. 21

par comparaison avec un autre en qui il se réalise à proprement parler, (ex : nourriture saine, urine saine ; animal sain) ; dans le second cas, l'un des concepts entre dans la définition de l'autre : ainsi la définition de l'accident fait mention de la substance ; le concept d'être leur sera donc appliqué analogiquement. Il est à noter que dans les deux cas Scot appelle cette unité d'analogie, unité d'attribution, usant ainsi d'un mot qui aura le plus grand succès surtout chez Suarez. On peut remarquer d'ailleurs que le premier genre d'attribution est ce que Suarez appellera attribution causale ou extrinsèque, et que le second est éclairé par un exemple où il verra de l'attribution intrinsèque. D'ailleurs Scot lui aura comme suggéré cette interprétation (qui est une déviation), puisqu'au Ier livre des Sentences dans le Commentaire d'Oxford[1], il verra dans ces analogies une analogie causale et une analogie formelle. C'est précisément dans cet ouvrage que Scot a le mieux précisé la manière dont il applique à Dieu et à la créature la théorie de l'analogie. Évidemment il y a entre Dieu et la créature une analogie causale puisque la créature tient son être de Dieu ; mais il y a plus, entre les qualités de la créature et les attributs de Dieu, il y a de certaines ressemblances, ce sont elles qui constituent l'analogie formelle. Comment donc a-t-on représenté Scot comme l'un des principaux docteurs de l'univocité ? c'est que pour éviter l'équivoque dans les concepts et par suite l'illogisme des conclusions dans des syllogismes à quatre termes, il croit devoir compléter l'analogie par l'univocité en distinguant deux sortes de concepts d'être[2]. Dieu et la créature sont des êtres analogues si on considère leur être dans sa détermination précise, dans sa taléité : l'un est infini ; l'autre ne l'est pas ; cela met un abîme entre l'un et l'autre. Cependant Scot estime que pris de plus haut, dans une acception plus générale et plus confuse, le concept d'être est univoque parce qu'il désigne un être très indéterminé ; c'est cet être qu'on affirme de tous les êtres moyennant l'addition d'une détermination ; ainsi

1. *In I Sent.* dist. 8, q. 3. n. 9 et 10. Dans l'analogie causale, Scot signale une *proportion*.

2. *Ibid.* dist. 3, et *In IV*, dist. 11, q. 3, n. 43.

obtient-on d'eux un concept précis, sans d'ailleurs qu'on objective pour cela la composition logique que ce procédé introduit malgré nous dans le concept de l'Être infiniment simple[1]. Comme Suarez a beaucoup insisté sur cette univocité de l'être indéterminé, qui était pour lui et une originalité et une arme contre Henri de Gand, on n'a pour ainsi dire retenu de lui que ce qu'il en disait, oubliant ce qu'il disait par ailleurs de l'analogie. Suarez, d'ordinaire plus minutieux, n'a pas été plus perspicace sur ce point que les autres docteurs.

Mais voyons ce qu'entre Scot et Suarez avaient dit de l'analogie les disciples de St Thomas

Capreolus[2] ne fit pas la synthèse des vues éparses de son maître. Commentant lui aussi les Sentences, il s'inspire tout naturellement du commentaire même de St Thomas, et la division qu'il donne de l'analogie est celle qu'il trouve dans ce premier ouvrage du Docteur Angélique. Tout au moins en reprend-il les trois catégories d'exemples, mais il s'affranchit des dénominations que leur avait données St Thomas ; ses explications mêmes ont quelque chose de neuf, bien qu'elles ne soient pas toutes également précises Dans le premier cas, les mots employés analogiquement désignent principalement une réalité, secondairement les rapports variés que peuvent avoir d'autres êtres vis-à-vis d'elle, par exemple un rapport de cause : ce rapport est appelé par Capréolus *habitudo* ou encore *proportio* Dans le second cas, le même caractère se rencontre chez les êtres analogues, mais sous des formes diverses. Dans le troisième

1. Cf. aussi *Reportata Parisiensia*, Proleg. q. 3, n. 4, et surtout lib. I, dist. 3, q. 1 où Scot ne parle plus d'analogie, mais seulement d'univocité. Nulle part on ne lui voit attaquer l'analogie de proportionalité thomiste ; ce qu'il combat surtout dans le thomisme, c'est l'idée que l'objet propre de notre intelligence serait la quiddité de la chose matérielle ; dans cet objet, Scot veut comprendre Dieu ; autrement, dit-il, aucun habitus, même la lumière de gloire, ne pourrait nous rendre capables de la vision béatifique. La théorie de l'analogie qu'il combat, est ici encore celle d'Henri de Gand. — Le P. S. Belmond, dans ses articles sur l'*Univocité scotiste* (Revue de Philosophie, juillet et août 1921) n'a pas mis assez en relief la tendance manifeste de Scot à écarter l'analogie et à ne plus laisser subsister que l'univocité. Quelle que soit la date des *Quaestiones de rerum principio*, le Commentaire d'Oxford est antérieur à celui de Paris.

2. Capreol. *In I Sent.* d. 2, q. 1, ad arg. contra 9ème concl.

cas, il n'y a toujours qu'un caractère pensé, mais la différence est si grande entre les êtres auxquels on l'attribue qu'elle rejaillit sur le concept lui-même.

Plus tard, au début du XVI[e] siècle, Silvestre de Ferrare[1] dans son Commentaire de la Somme contre les Gentils (1516), tente une synthèse de la pensée thomiste : il semble attacher peu d'importance au Commentaire sur les Sentences, mais beaucoup plus à la Somme contre les Gentils et aux Questions sur la Vérité ; les deux espèces d'analogie indiquées par la Somme sont ce que dans les Questions sur la Vérité S[t] Thomas appelle analogie de proportion, bien qu'il en faille en retirer l'analogie qui existe entre Dieu et la créature, que S[t] Thomas dans les questions sur la Vérité appelle analogie de proportionalité. Silvestre de Ferrare s'applique donc, non sans succès, à établir une division thomiste définitive qui correspondra aux commentaires grecs d'Ammonius et de Simplicius sur le livre des Prédicaments d'Aristote.

Silvestre de Ferrare ne fait dans son ouvrage aucune allusion au traité que dès 1498 un autre Frère Prêcheur de talent venait de consacrer spécialement à la question. Nous en aurions parlé plus haut si la pensée de Silvestre de Ferrare n'avait été négligée de son temps, tandis que celle de Cajetan, moins heureuse peut-être, était appelée à une plus haute fortune ; même sa terminologie devait être adoptée en partie par la plupart des théologiens et des philosophes. Il distingue trois sortes d'analogie, d'inégalité, d'attribution, de proportionalité ou de proportion L'analogie d'inégalité est, semble-t-il, celle que S[t] Thomas appelait *sec. esse et non sec. intentionem* ; elle n'est pas une véritable analogie, estime Cajetan, précisément à cause de la remarque faite par S[t] Thomas que dans ce rapprochement il y a équivoque pour le métaphysicien, univocité pour le logicien ; c'est le cas du mot corps appliqué à la

1. Silv. Ferrar. In I c. G. cap. 34. Selon Silvestre de Ferrare, la confusion venait surtout dans cette question de ce que les Latins, au lieu de réserver l'appellation d'analogie à la proportionalité, l'avaient encore étendue à ce que les Grecs appelaient « *aequivoca a consilio* », et à ce qu'il appelle après S[t] Thomas la proportion.

matière brute et aux êtres vivants. La deuxième espèce d'analogie indiquée par Cajetan et appelée par lui du nom d'*attribution*[1], correspond à ce que S[t] Thomas appelait dans les Questions sur la Vérité analogie de proportion. Il distingue comme S[t] Thomas dans la Somme contre les Gentils, l'analogie de plusieurs termes à un troisième et l'analogie de deux termes entre eux, mais il conçoit cette dernière distinction de façon un peu inexacte et peut-être trop sévère puisqu'il voit dans cette analogie, quelle qu'en soit l'espèce, l'origine de beaucoup d'équivoques que la logique doit s'appliquer minutieusement à faire éviter. — Quant à la troisième espèce d'analogie, la seule véritable selon lui, à savoir l'analogie de proportionalité, il la caractérise comme S[t] Thomas, mais il observe qu'on a élargi l'analogie d'attribution (autrefois de proportion) pour lui faire exprimer toute sorte de relations (ou habitudes), et que de même on a élargi l'analogie de proportionalité pour faire exprimer la ressemblance que peuvent avoir ces relations. (Il nous semble d'ailleurs que cet élargissement est antérieur à S[t] Thomas) Pour lui-même, il rattache les métaphores à cette troisième espèce d'analogie, et distingue par conséquent deux sortes de proportionalité, l'une propre, l'autre métaphorique.

3. — Suarez a tiré partie, semble-t-il, et de S[t] Thomas et de Cajetan, et voici comment il s'est fait sa synthèse personnelle[2]. De S[t] Thomas ce qu'il retient davantage c'est, sauf les appellations, la classification du Commentaire sur les Sentences ; et voici comment il s'en explique. Dans le premier cas, l'un des êtres désignés seuls vérifie exactement et proprement le concept ; aux autres il ne convient qu'à raison d'un rapport qu'ils ont avec le premier et qui est autre que la ressemblance ; ces êtres n'auront pas en eux la qualité en question, mais ils en seront la cause, la condi-

1. Capreolus (*loc. cit.* ad 20[um]) emploie ce mot et l'applique à l'analogie de Dieu et de la créature. « Ad 20 [um] dicitur quod nec ratio absoluti, nec ratio relationis aut personae, quae communis est Deo et creaturae, habet perfectam unitatem nisi attributionis. »

2. Disp. *Metaph.* II. sect. I, n. 14; sect. 2, n. 36; disp. XXVIII, sect. 3; disp. XXXII, sect. 2.

tion, l'effet, l'imitation, le signe révélateur ; ce sera un cas d'attribution extrinsèque, c'est-à-dire qu'on attribuera par artifice de langage à un être une qualité qui n'existe pas en lui, mais en dehors de lui. Toutes les autres analogies seront pour lui analogies d'attribution intrinsèque, parce que dans les deux êtres, le concept se vérifiera, chaque être possédant, bien qu'à des degrés différents et peut-être d'une manière différente, la qualité que désigne le mot. — Ne faut-il pas distinguer ici, comme le faisait St Thomas dans les Questions sur la Vérité, entre analogie de proportion et analogie de proportionalité ? Suarez ne le croit pas et il range sous l'appellation générale d'attribution intrinsèque d'une part ce que le saint docteur appelait proportion, à l'exception des rapports extrinsèques de causalité et autres, et d'autre part ce qu'il appelait proportionalité, à l'exception des rapports proprement métaphoriques. Sans admettre l'analogie de proportion, il rejette spécialement l'analogie de proportionalité, et la distinction même de ces deux sortes d'analogie[1]. Lorsqu'un des termes est employé de façon impropre et métaphorique, qui justifierait l'expression d'analogie de proportionalité, il suffit de parler d'attribution extrinsèque ; dans les autres cas d'attribution intrinsèque. Par ailleurs il peut y avoir proportionalité même entre objets univoques et ainsi il n'est point nécessaire de recourir à cette sorte d'analogie pour garantir la transcendance absolue de certains concepts : la proportionalité n'est pas la sauvegarde cherchée[2]. Et enfin quelle distinction fondamentale met-on entre la proportion simple et la proportionalité ? Toute proportion équivaut à une proportionalité.

1. Du moins quand il parle *ex professo* ; en bien des cas, il semble s'accommoder au langage courant de l'école thomiste, toujours d'ailleurs avec une tendance marquée à voir dans l'analogie de proportionalité une sorte d'équivoque.

2. De ce qu'il y a proportionalité entre univoques et entre objets proportionnés, c'est-à-dire ayant une commune mesure, il ne s'ensuit pas qu'il n'y en ait pas entre analogues dépourvus de mesure commune : seulement ces derniers n'ont entre eux d'autre rapport que celui de proportionalité, tandis que les autres analogues auront entre eux le rapport plus simple de proportion. — De même il ne suffit pas que les métaphores créent des analogies de proportionalité pour affirmer que toutes les analogies de proportionalité soient des métaphores.

Entre Dieu et sa créature, Suarez verra donc un rapport d'attribution intrinsèque, parce que le concept d'être qu'on applique à l'être fini et à l'être infini n'est ni pour l'un ni pour l'autre impropre ou métaphorique. Ce n'est pas un rapport d'attribution intrinsèque comme celui qui existe entre une nourriture saine et un animal sain ; dans une analogie de ce genre il y a, à vrai dire, deux concepts, puisque le mot sain signifie d'une part : qui procure la santé, et d'autre part : qui la possède. Il n'en est pas de même pour l'être, appliqué à Dieu et à sa créature ; bien que Dieu soit l'auteur de sa créature, il n'en est pas moins vrai que la créature, une fois dans l'existence, possède l'être ; elle ne le possède pas comme Dieu puisqu'elle ne le tient pas d'elle-même, mais enfin elle le possède réellement, et Dieu n'entre pas plus dans sa définition qu'elle n'entre dans la définition de Dieu. Par ailleurs, bien que le concept d'être convienne à Dieu et à sa créature, il n'y a qu'analogie et non univocité entre l'être divin et l'être créé à raison de la différence extrême de leurs perfections et de la subordination nécessaire de l'un à l'autre [1].

En quoi répugnait-il à Suarez de donner cette analogie comme une analogie de proportionalité ? Il n'ignorait nullement ce que l'École thomiste entendait par là, mais il y a vu un danger, celui d'établir entre l'être parfait et l'être imparfait une différence telle que le terme d'être ne convînt aux deux que par équivoque, ce qui évidemment mènerait à l'agnosticisme en Théodicée. Souvent les raisons qu'il donne pour écarter l'analogie de proportionalité sont autres, mais celle-ci est la raison fondamentale, celle qui perce à travers toute l'argumentation, celle qui domine tout l'exposé de Suarez. Parler autrement selon lui, c'est nier l'unité

1. Disp. *Metaph. II.* sect. 1, n. 14 ; sect. 2, n. 34 ; XXVIII, sect. 3, n. 7, 10 et seq : « Si effectus procedit a causa, non tantum secundum rationem ultimam, sed etiam secundum rationem communem, et in neutra effectus adaequat virtutem causae, non potest nomen esse univocum, sive significet rationem ultinam, sive communem ; nam tunc eadem est ratio de utraque, sed creatura est effectus Dei non tantum prout tale ens est, sed etiam prout ens est, quia ens creatum secundum omnem rationem suam pendet a Deo, et sub nulla ratione adaequat creatura virtutem seu essentiam Dei; ergo sub nulla ratione potest aliquod nomen dici univoce de Deo et creaturis. » (Disp. XXVIII, sect. 3, n. 7)

du concept formel d'être, qui selon lui est chose plus certaine que tout le reste et que l'analogie elle-même [1].

Au surplus, la distinction réelle que les thomistes placent entre l'existence et l'essence de tout être créé les amène sous peine d'illogisme à parler ici d'analogie de proportionalité ; l'essence et l'existence incréées seront dans le même rapport entre elles que l'essence et l'existence créées, sans qu'on veuille dire par là que les deux essences se ressemblent directement et ont une commune mesure. Suarez qui n'admet pas cette distinction réelle devait être évidemment moins tenté d'établir cette égalité de rapports. Et par là il s'exposait presque fatalement à mettre entre l'essence créée et l'essence incréée une proportion, donc une commune mesure, d'autant plus qu'il lui arrive, parfois, en d'autres questions, de parler d'analogie de proportion, et en ce sens ; mais quand il s'agissait de Dieu et de la créature, il ne le faisait pas et avec Scot, il rappelait qu'entre eux il y a l'infini.

C'est de façon semblable que Suarez traite la question de l'analogie à propos de la substance et de l'accident. Entre ces deux concepts l'analogie d'attribution extrinsèque serait insuffisante. Elle existe assurément, car la substance rentre dans la définition de l'accident, et ce rapport Aristote et S[t] Thomas le signalent à juste titre ; mais si la substance est cause de l'accident, comme la nourriture est cause de la santé, ce qui est l'analogie d'attribution extrinsèque, il faut ajouter ceci que la nourriture ne possède pas la santé qu'elle cause, tandis que la substance et l'accident possèdent tous deux l'être, bien que leur être soit de nature différente : donc ici encore analogie d'attribution intrinsèque.

§ II. — Le concept objectif.

1. — Le concept *objectif* [3], dont parle ensuite Suarez, est

1. Disp. *Metaph.* II, sect, 2, n. 36. — Cf. A. Martin, *Suarez métaphysicien*, p. 10, et Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 544.

2. Disp. *Metaph.* II, sect. 2, n. 34 et seq. — Cf. Disp. XXXII, sect. 2, en particulier n. 12 et seq.

3. Disp. *Metaph.* II, sect. 2.

déclaré par lui un comme le concept formel ; non point qu'il n'y ait qu'un seul être numériquement, ce serait du panthéisme, mais parce que tous les êtres, si différents qu'ils soient par ailleurs, sont au moins semblables en ce qu'ils méritent tous d'être appelés des êtres. S'il n'y a qu'un concept formel, il n'y a qu'un objet représenté, car le concept formel tire son unité de son objet. Il y a sans doute beaucoup d'espèces d'êtres ; la substance n'est pas l'accident ; la substance créée n'est pas la substance incréée, mais ces différences n'entrent pas dans le concept d'être pour l'altérer. Il est unique, et le nier serait nier l'unité même de la Métaphysique. Mais sur ce terrain, Suarez est plus isolé que sur le terrain précédent. Outre les auteurs qui niaient l'unité du concept formel pour mieux sauvegarder l'analogie du concept objectif, Suarez a contre lui ceux qui n'admettaient pas cette connexion rigoureuse et croyaient qu'il était justement de la nature de la raison humaine d'unifier en sa pensée des choses très diverses ; c'est le cas d'Hervé[1], de Soncinas[2], de Dominique de Flandre[3], qui pensent comme Cajetan[4], et Silvestre de Ferrare[5], que le concept d'être évoque immédiatement à l'esprit les idées d'accident et de substance, voire même les dix catégories, comme s'il les incluait en quelque manière. Suarez craint même d'avoir contre lui St Thomas[6] qui attribue des sens différents aux mêmes mots selon qu'on les applique à Dieu ou aux créatures, bien que le passage du saint docteur puisse s'entendre simplement de l'analogie, qui n'empêche pas, qui réclame au contraire une certaine unité. Ceux qui veulent qu'il y ait plusieurs concepts objectifs pensent en effet que l'unité du concept objectif empêcherait l'analogie et entraînerait une univocité totale, ce que Suarez n'admet pas. Ils allèguent que dans l'opinion de Suarez, il devrait y avoir comme dans l'opinion de Scot différence réelle entre l'être en gé-

1. Herv. *Quodlib.* 2, q. 7.
2. Soncinas. IV *Metaph.* q. 2 et 3.
3. Domin. de Flandr. *Metaph.* q. 2, a. 6.
4. Cajetan. *De ente et essentia*, cap. 1, q. 2.
5. Silv. Ferrar. I *contra Gent.* cap. 34.
6. St Thom. *S. Theol.* I p. q. 13, a. 5 ; Q. 7 *de Potentia*, a. 7 ; Q. 2 *de Veritate*, a. 11.

néral et les particularités des êtres où il se trouve réalisé, différence par exemple entre l'être et la substance, comme si ce qui caractérise la substance n'était pas de l'être. Mais Suarez évite cette difficulté en distinguant entre la réalité et l'esprit; il nie que dans les êtres réels, l'être différe réellement de la substance ; il accorde que dans notre manière de penser et de parler, il y a différence. Les concepts de substance et d'accident contiennent, et actuellement, celui d'être[1]; mais parler d'être, ce n'est ni parler de substance, ni parler d'accident, bien qu'un être soit nécessairement l'un ou l'autre. On saisit là sur le fait une manière d'opérer de l'esprit humain qui peut pour sa commodité séparer l'une de l'autre des choses qui sont réellement inséparables et qui ne diffèrent que d'aspect ; travail nécessaire à cause de l'infirmité de notre esprit, qui est, dit Suarez, inadéquat à la réalité.

2. — Qu'est-ce donc que l'être en tant que tel ? L'exposé que donne Suarez de sa solution s'explique par l'emploi qu'il fait, à la suite d'autres auteurs, du mot latin *ens* qui est à la fois participe et nom, ou plutôt qui est l'un ou l'autre, puisque le sens varie selon l'usage grammatical qu'on en fait[2]. Si *ens* est participe, il signifie *existant*, c'est-à-dire « quelque chose qui existe en acte, qui possède un acte réel d'existence, qui possède une réalité actuelle[3] » ; il contient

1. De ce que Suarez introduit l'être dans la définition de la substance et de l'accident, il ne faut pas conclure qu'il se le représente dans la réalité comme un genre prochain que complèterait une différence spécifique. Il procède en cela comme tous les métaphysiciens. — Il est vrai qu'en écartant l'analogie de proportionalité, il établit entre les êtres une plus grande similitude que la majorité des thomistes. Et admettre cette analogie ne serait pas nier l'infirmité de l'esprit puisqu'au contraire c'est accentuer la dissemblance des choses qu'on désigne par un même mot.

2. Disp. *Metaph.* II, sect. 4.

3. Ibid. n. 4. C'est de l'être au premier sens du mot que Suarez traite en toutes ces dissertations, et il reconnaît bien avec tous les théologiens scolastiques, que nous connaissons l'être créé avant l'être incréé et que ce sont des dénominations créées que nous attribuons à Dieu, bien que celui-ci soit le premier être ; mais il ne s'avise pas assez de la différence qui sépare *posséder* l'existence, ce qui est le fait de la créature, d'avec *être* (par essence), ce qui est le propre de Dieu. Le mot d'être désigne proprement celui qui possède l'existence, c'est par analogie que nous appliquons ce mot en le dépouillant de son imperfection. (Voir cependant Disp. XXVIII,

une indication de temps, il désigne donc une existence actuelle. Au contraire, s'il est nom, il perd cette signification temporelle, et exprime l'idée verbale pure et simple, il désigne l'être sans l'existence, donc l'essence pure et simple. — L'existence est un concept trop simple pour qu'on puisse l'expliquer autrement que par des synonymes. Quant à l'essence, elle est dans un être le principe fondamental de ses propriétés et de ses actes : on l'appelle en ce sens la nature. Elle est ce qui caractérise l'être à nos yeux et c'est en l'indiquant qu'on répond aux questions de l'esprit : qu'est-ce que l'objet ? *quid est* ? c'est la quiddité. Ce n'est pas assurément cette distinction entre l'essence et l'existence qui est caractéristique de Suarez. On ne peut même pas dire qu'il lui appartienne en propre d'avoir recouru au verbe *esse*, pour désigner soit l'essence soit l'existence. St Thomas, dans les Sentences [1], reconnaît que ce verbe sert à désigner soit l'essence soit l'existence, soit l'affirmation logique ; mais c'est à l'infinitif du verbe que St Thomas reconnaît cette triple acception ; lui-même d'ailleurs emploie d'ordinaire deux termes différents pour désigner l'essence et l'existence ; c'est à cette dernière qu'il réserve le mot *esse*, attribuant à l'autre le mot *essentia*. De là le titre de son opuscule connu : *De ente et essentia*. Suarez fait l'inverse ; c'est au participe pris ou non substantivement qu'il donne un double sens [2]. Toutefois, même cette différence ne nous semble pas avoir d'importance au point de vue de l'analogie de l'être. Ce qui importe davantage, c'est que Suarez parle constamment d'essences réelles, comme si cet acte qui s'appelle l'existence n'était point distinct d'elles

sect. 3, n. 13). Suarez a été sensible surtout à ce fait que d'un côté comme de l'autre il y a existence, sans voir assez que l'existence est nécessairement corrélative à l'essence, (Cf. de Maria, *Philosophia peripat. schol.* t. I, p. 319.. A. Martin, *Suarez métaphysicien*, p. 5, — surtout St-Thom. *Quodlib.* 2, art. 3. — Cajetan, opusc. *De ente et essentia*, cap 4) et que l'existence d'un être qui n'existe pas par soi diffère très profondément de celle de l'Être Infini qui existe par lui-même. Il a reconnu cette différence, mais entre les essences. Il est vrai qu'il identifie essence et existence actuelles, mais par ailleurs il parle souvent de l'existence comme si elle était une même chose en tous les êtres.

1. S. Thom. *In Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, ad. 1.

2. Disp. *Metaph.* II, sect. 4, n. 3.

réellement, comme si elles n'en tenaient pas justement leur réalité. Suarez présuppose donc ici la solution d'une question qu'il agitera plus tard et l'on conçoit qu'il aime peu à dire que le concept d'être s'applique par analogie de proportionalité seulement à Dieu et à sa créature, puisqu'il les assimile en estimant qu'en la créature comme en Dieu existence et essence s'identifient réellement.

Cette qualité de réalité dont il parle, il la définit de façon négative par l'absence d'éléments contradictoires, de façon positive par les effets qu'elle produit ou la cause dont elle émane. On s'explique d'ailleurs assez mal ce qualificatif de réel qu'il emploie ici. Il eût mieux valu employer celui de possible ; car c'est le possible qui s'oppose au chimérique et qui est apte à l'existence réelle [1]. — Une remarque plus juste est celle qui attribue l'être (*vi nominis*), c'est-à-dire l'essence, aux créatures comme à Dieu, tandis que l'être (*vi participii*), c'est-à-dire l'existence, ne convient qu'à Dieu, à parler strictement, parce que l'existence actuelle lui est propre. Seulement cette remarque est gâtée par la manière dont Suarez l'énonce à dessein : l'essence réelle, dit-il, convient à tout être réel et lui est tout à fait essentielle. Sans doute, mais à quoi doit-il d'être réel ? Voilà bien une manière de poser la question qui en préjuge la solution ; c'est de cet énoncé tendancieux que Suarez déduira plus tard l'absence de distinction réelle entre l'essence et l'existence [2].

§ III. — Caractère transcendantal et universel de la notion d'être

La notion d'être est une notion transcendantale qui dépasse tous les caractères, toutes les différences pour s'y trouver incluse de façon intime et essentielle. La question, dit Suarez, n'offre pas de difficulté pour les êtres complets ou incomplets qui rentrent en tout ou par parties

1. Disp. *Metaph.* II, sect. 2, n. 5.
2. Voir Disp. *Metaph.* II, sect. 4, n. 7, et Disp. VII.

dans les prédicaments ; elle se pose pour les différences ultimes et les modes intrinsèques.

Scot qui l'a soulevée l'a résolue négativement, mais Suarez, d'accord avec les thomistes, attaque cette opinion. Les différences ultimes viennent de la forme qui est réelle ; et si les modes intrinsèques sont réels et positifs (or comment en parler s'ils ne le sont pas ?), ils impliquent aussi une essence réelle. Scot est conduit d'ailleurs à voir dans l'être un genre et dans les modes des différences spécifiques, et à dire que le concept d'être est univoque : conséquences inadmissibles. — Quant aux propriétés de l'être, ou elles sont quelque chose de positif, réellement distinct de l'être, ou quelque chose de négatif ; dans le dernier cas, elles ne sont que des êtres de raison et il ne peut être question pour elles d'être réel ; dans le premier cas au contraire, elles sont, comme les modes positifs, adéquates à l'être et convertibles avec lui.

Comment se fait cependant cette pénétration des êtres par l'être ? Qu'est-ce que cette détermination incontestable que l'esprit y ajoute ? Est-ce l'adjonction d'une différence positive qui elle-même ne serait pas de l'être, comme le veut Scot ? ou bien la détermination serait-elle due à quelque chose de négatif et ne serait-elle qu'un être de raison, comme le veut Soncinas ? Ce sont là des opinions insoutenables. Plus subtile l'opinion qui ferait déterminer l'être par composition, grâce à l'addition d'un mode, tel que la *perséité* pour la substance et l'*inaléité* pour l'accident, dans lequel l'être serait inclus, sans qu'il y ait réciprocité, c'est-à-dire sans que l'être contienne lui-même l'indication du mode ; mais une addition de ce genre est bien inutile ; car si le mode contient l'être, comment s'y ajoute-t-il pour le déterminer ? et ne faudra-t-il pas à son tour le diviser en un être et en un mode, et ainsi à l'infini ? — Il est donc préférable, estime Suarez, de dire avec St Thomas que cette détermination se fait simplement par une conception plus expresse, plus formelle de l'être particulier contenu sous l'être pris en général, de telle sorte que le concept de substance ne soit pas à partager en deux, celui d'être et un autre, parce que le concept de substance est lui-même un

concept d'être, mais plus déterminé. Un exemple aide à faire comprendre et admettre la solution ; ainsi l'on ne divise pas un volume cubique en cube et en volume, ni des degrés de chaleur en chaleur, d'une part, et en degrés, de l'autre.

CHAPITRE II

LES PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE

§ I. — En général[1].

I. — L'être a des propriétés adéquates qui l'accompagnent toujours à quelque degré qu'il se rencontre : l'unité, la vérité, la bonté.

Scot[2] pense que sans constituer des êtres, elles sont cependant quelque chose de réel et de positif, distinct réellement de l'être qu'elles qualifient, et certains thomistes, sans aller jusqu'à cette distinction réelle, voulaient du moins que ces propriétés fussent réelles et positives. Mais Suarez estime que les propriétés transcendantales de l'être ne font qu'ajouter au concept d'être, soit une négation, soit un rapport de raison, selon le cas. Ainsi parle-t-il avec Soncinas[3], Cajetan[4], Javelli[5], Soto[6]. Fonseca[7], et l'on voit par là combien en ces diverses questions il se sépare de Scot à cause de l'horreur qu'il a des distinctions réelles.

Toutefois il croit devoir expliquer le sentiment de l'école thomiste et en nuancer l'exposé ; car, si les propriétés de l'être ne sont pas réelles, elles ne sont pas pour cela arbitraires, forgées de toutes pièces, inventées par l'esprit. Ce ne sont que des êtres de raison, mais dans le bon sens du

1. Disp. *Metaph.* III.
2. Scot. in I. *Sent.* dist. 2, q. 3 et 6 ;dist. 3, q. 3 ; dist. 8, q. 2.
3. Soncin. *IV Metaph.* q. 1. ad. 1.
4. Cajetan. *In Sum. Theol.* I. p. q. 54, a. 2.
5. Javell. *IV Metaph.* q. 2.
6. Soto, *In Praedic.* cap. de Proprio, q. 2, ad. 2.
7. Fonsec. *IV Metaph.* c. 2, q. 3.

mot, parce que la raison ne les a imaginées que pour mieux représenter certains aspects de la réalité que le concept d'être ne suffisait pas à exprimer. L'unité, la vérité, la bonté, ne sont pas pour Suarez des créations de l'esprit ; les concepts que nous en avons ont un fondement dans la réalité. Ces êtres de raison, si l'on veut les appeler ainsi, existent fondamentalement dans la réalité, tandis que les êtres de raison arbitraires n'existent que dans l'esprit : Suarez va jusque-là, forçant un peu sa pensée, semble-t-il, car enfin les êtres de raison arbitraires ne sont-ils pas à exclure de la raison ? et ne suffirait-il pas de dire qu'un être de raison pour être légitime, doit avoir un fondement dans la réalité ?

Bref, les trois propriétés considérées ont un fondement dans cette réalité universelle qui s'appelle l'être, et elles ne sont que la manifestation, le déploiement aux yeux de l'esprit de la perfection positive que l'être possède. L'unité la montre sous forme négative ; la vérité et la bonté disent les relations que l'être comporte de droit avec ce qui n'est pas lui, car il a en soi de quoi être aimé et de quoi faire naître dans l'esprit une connaissance exacte. En ce sens, on peut dire que ces attributs sont réels, ce qui rapproche quelque peu le sentiment de Suarez de la deuxième opinion qu'il avait écartée. — Ainsi qu'on le voit, ce qui le caractérise ici comme souvent, c'est la préoccupation qu'il a de montrer le lien qui unit les choses, notamment celui qui rapproche dans la connaissance le sujet de l'objet : préoccupation légitime et nécessaire, pourvu que l'opposition à ce qu'on a appelé de nos jours le morcelage ne dégénère pas en unification excessive.

2. — On parle parfois d'autres transcendantaux ; à ceux qui ont été dits, on ajoute *res, aliquid*; mais il faut s'en abstenir si l'on parle de façon précise. Car *res* et *ens* sont termes synonymes et marquent pareillement, selon les cas, soit l'existence actuelle, soit l'essence pure et simple. Si *res* désignait l'essence et *ens* l'existence, ce n'est pas *res* qui serait une propriété, mais plutôt *ens* au moins dans les créatures ; mais cela même ne peut se dire, parce que dans les créatures, l'existence ne découle pas de l'essence, et ne

lui convient pas nécessairement, mais lui est conférée du dehors par la puissance divine.

Aliquid a deux étymologies et deux significations. Si le mot désigne ce qui possède une essence, il est bien synonyme d'être, et s'il vient de *aliud quid*, comme le veut St Thomas, et qu'il contienne dès lors une négation de l'identité avec autrui, il se confond avec l'unité ou du moins il en découle directement.

On a énuméré plusieurs autres propriétés de l'être, mais il est aisé de les réduire aux trois énoncées. La durée et la présence locale se confondent avec l'existence actuelle et rentrent dans un prédicament. D'autres, comme l'identique et le divers, se ramènent à l'unité. D'autres, comme les négations, ne sont que des êtres de raison. L'intelligence se ramène au vrai. L'intégralité et la perfection, l'aimable et l'appétible ne sont que des formes du bien.

3. — L'ordre des propriétés s'impose. L'unité vient en premier lieu parce que c'est un concept plus absolu ou, si l'on préfère, moins relatif que les deux autres. Elle implique sans doute la distinction d'avec autrui, mais cet autrui n'existe pas toujours réellement ; et d'ailleurs, à supposer que cette distinction soit une relation, il faut convenir qu'elle est plus abstraite que les deux autres et donc qu'elle a le pas sur elles. — Quant au vrai, il l'emporte sur le bien, parce que l'intelligence précède de droit la volonté.

4. — Nous n'avons plus la Logique de Suarez, mais avant d'aborder en détail l'étude des propriétés de l'être, l'auteur esquisse brièvement une Critériologie en parlant des principes sur lesquels doit reposer l'édifice métaphysique qu'il veut construire[1]. Brève esquisse, disons-nous, et en effet l'exposé de Suarez tourne court. Il ne veut pas examiner faute de temps, dit-il, tous les principes connaissables par eux-mêmes (analytiques, disent souvent les modernes), qui sont à la base de la métaphysique. Il parlera seulement de ceux qui sont indispensables à toute démons-

1. Disp. *Metaph.* III, sect. 3.

tration et qui touchent à la question fondamentale de l'être.

Voici donc comment il conçoit les choses. Il y a deux sortes de démonstrations possibles, l'une positive qui fait voir, l'autre négative qui montre l'impossibilité du contraire, qui réduit à l'absurde. La première est la plus parfaite. Elle part des causes pour en venir aux effets. En métaphysique, elle fera passer de l'être à ses diverses propriétés, suivant leur ordre ; par suite la première proposition qu'elle emploiera consistera à affirmer de l'être son existence directement conçue : c'est le principe d'identité. — Le deuxième mode de démonstration, qui prouve un principe et sa nécessité, non par sa cause positive mais par l'impossibilité du contraire, repose sur le principe de non-contradiction.

Pourquoi Suarez préfère-t-il ce deuxième mode au premier, et déclare-t-il, après Aristote[1], le principe de non-contradiction plus fondamental et plus utile que celui d'identité ? Il semble qu'il ait été rebuté par l'énoncé très simple de ce dernier principe ; il le qualifie même de « tautologie enfantine » (*identica et nugatoria*) sous la forme que préconisait un disciple de Scot, Antoine Andrea : *Omne ens est ens*[2]. Il reconnaît que les propositions affirmatives qui sont au début de chaque science doivent marquer une identité entre le prédicat et le sujet, mais il voudrait aussi qu'elles enseignent quelque chose, par exemple en donnant une définition qui ne se bornât pas à répéter le sujet, mais qui en expliquât la notion. Il le reconnaît d'ailleurs, on ne peut pas toujours procéder ainsi, soit à cause de la faiblesse de l'esprit humain, soit à cause de la trop grande simplicité des principes. Ainsi en bien des cas, en est-on réduit à la démonstration par l'absurde.

Suarez ajoute que toute démonstration contient implicitement le principe de non-contradiction ; remarque juste, mais dont il ne peut tirer argument ; car on pourrait dire

1. Aristot. IV *Metaph.* c. 3, text. 8.

2. « Hic auctor etiam in suis principiis non recte loquitur, quia illa propositio est identica et nugatoria ; et ideo in nulla scientia sumitur ut principium demonstrationis, sed est extra omnem artem. » (Suarez. Disp. *Metaph.* III, sect. 3, n. 4).

avec une égale vérité qu'on trouve au fond de toute démonstration le principe d'identité.

Suarez s'est aussi demandé s'il ne fallait pas prendre comme premier principe celui de tiers-exclus, à savoir : Il est nécessaire qu'un être soit ou ne soit pas ; mais il observe que la répugnance des contraires l'un pour l'autre, est plus apparente que l'impossibilité d'un moyen terme entre les deux : on voit aisément que deux contradictoires ne peuvent être simultanément vraies ; on voit moins aisément qu'elles ne peuvent être simultanément fausses, parce que le vrai, de soi, est antérieur au faux.

§ II. — L'unité.

I. *En général*[1].

1. — La première propriété transcendantale de l'être est l'unité. En en parlant, Suarez n'oublie pas ce qu'il a dit des propriétés de l'être en général ; il n'en fait pas un être réel, mais seulement un être de raison pourvu d'un fondement dans la réalité. Il se sépare sur ce point d'Avicenne[2], de Scot[3] et d'Andréa. Seulement cet être de raison n'indique, selon lui, rien de positif, rien qui soit distinct de l'être par différence réelle ou de raison ; il n'indique qu'une négation[4]. Suarez nie que l'être soit divisé en lui-même et qu'un être puisse être uni, incorporé à un autre : deux négations dont St Thomas[5] croyait même la deuxième plus essentielle que la première, mais Suarez, après Fonseca[6], le combat sur ce point, d'après cette remarque qu'on peut se distinguer d'un être sans avoir l'unité, et cette autre, à savoir que l'unité est contemporaine de l'être et

1. Disp. *Metaph.* IV.
2. Avicen. *Metaph.* lib. 3, cap. 2 ; lib. 7, cap. 1.
3. Scot, IV *Metaph.* q. 2.
4. Suarez parle d'*ajouter* un trait positif ou négatif ; le mot était de nature à produire des confusions. L'unité n'ajoute rien à l'être ; mais le concept d'unité ajoute quelque chose au concept d'être. Cette distinction de l'objectif et du subjectif aurait empêché toute équivoque.
5. *S. Theol.* 1 p., q. 11, a. 2 ad. 4.
6. *Op. cit.* cap. 2, q. 5.

impliquée nécessairement dans le fait de son existence, tandis que la distinction d'avec les autres êtres n'est qu'éventuelle et suppose l'existence de ces êtres laquelle n'a rien de nécessaire. Toutefois, comme cette indivision, aspect d'un être réel, est réelle elle-même, on peut l'appeler positive, et bien que le concept et le mot qui l'expriment soient négatifs, on peut dire qu'ils sont positifs en une certaine mesure, en tant qu'ils font penser à l'être indivis, fondement positif du concept d'unité[1].

2. — Pour expliquer quelle est l'unité qui est la propriété de l'être, Suarez en examine les diverses sortes[2].

Aristote a surtout distingué entre les êtres qui ont l'unité *per se* et ceux qui l'ont *per accidens* ; mais il a trop exclusivement manifesté sa pensée par des exemples, dont quelques-uns paraissent à Suarez contestables. Ainsi l'unité spécifique et l'unité générique ne sauraient être pour lui des unités *per se*, parce qu'elles appartiennent à des êtres de raison et non à des êtres réels ; Suarez estime aussi qu'une maison n'a pas d'unité suffisante pour qu'on puisse l'appeler *per se*.

D'autres tentatives ont été faites pour expliquer rationnellement ces deux sortes d'unité. Suarez en fait également la critique. Elles ont ce défaut, estime-t-il, d'obscurcir la question plutôt que de l'éclairer. Ainsi appeler unions *per se* ou *per accidens* celles d'où résultent un seul être ou plusieurs ; ou dire qu'un être *per se* renferme acte et puissance, tandis qu'un être *per accidens* renferme plusieurs êtres en acte : ces deux divisions obscures, sont de plus inadéquates et ne laissent pas place aux êtres simples.

Reprenant donc à son tour la question, Suarez appelle être *per se* celui qui possède tout ce qui est requis intrinsèquement pour son essence, son intégrité, son achèvement ; être *per accidens* celui qui en est dénué. Et pour mieux se

1. On a reproché à Suarez de se séparer des thomistes sur ce point (P. Hugon, *Curs. phil. thom.* t. V, p. 93). Suarez dit pourtant de façon bien nette qu'il estime ce sentiment digne d'approbation, *simpliciter probanda* (disp. IV, s. 2, n. 2)

2. Disp. *Metaph.* IV, sect. 3.

faire entendre, il divise avec Aristote et St Thomas l'être *per se* en être divisible et en être indivisible, en être composé et en être simple. Mais aussitôt sa pensée subit un fléchissement. Oubliant que c'est l'être *per se* qu'il a divisé en simple et en composé, il déclare l'accident être simple et *per se*, abstraitement parlant. Ceci est une conséquence de ce fait que notre penseur a trop assimilé la substance et l'accident dans l'analogie de l'être, en voyant entre eux une analogie de proportion plutôt que de proportionalité. Ajoutons qu'il a voulu en même temps donner à l'accident une certaine autonomie vis-à-vis de la substance, en vue de faciliter l'explication du dogme eucharistique, et de rendre moins mystérieuse l'existence d'accidents privés de leur sujet propre.

La substance qui forme un être *per se*, peut être composée de diverses façons. Ou bien deux substances partielles s'unissent comme la matière et la forme, pour en former une complète, à l'aide d'un mode particulier servant de trait d'union ; et c'est là une théorie très chère à Suarez[1]. Ou bien les composants sont le genre et la différence ; ou encore ce sont les parties intégrantes soit de la quantité soit de la matière affectée de cet accident. C'est de matière homogène que Suarez vient de parler. La matière hétérogène dont il parle ensuite l'a embarrassé. Il affirme l'union des parties qui la composent, sans guère en expliquer le mode, si ce n'est par leur compénétration mutuelle en étendue : ainsi les nerfs, en parcourant tout le corps, lui donnent-ils une certaine unité.

A déclarer semblables la substance et l'accident, Suarez exagère leur indépendance, donc il les isole, et c'est pourquoi dans sa théorie, la substance ne forme pas avec l'accident un composé *per se*. N'est-elle pas substance en son intégrité, en son achèvement, sans lui ? Soucieux d'ailleurs instinctivement de rapprocher ce qu'il vient de séparer, Suarez attribue à la substance elle-même des parties entitatives composantes et intégrantes.

1. Il dira plus loin (n. 16) que la matière et la forme ne sont pas *un* être, à parler proprement et formellement, mais qu'elles composent un être.

Quant à l'être *per accidens*, il existe chaque fois qu'il n'y a pas union réelle et physique entre les êtres qui sont rapprochés, et Suarez note exactement les nuances qui différencient un être *per accidens* d'avec un autre. Parfois il y a rapprochement, mais sans ordre hiérarchique. Parfois au contraire, il y a groupement et subordination. Parfois même l'union est plus étroite encore, sans que pourtant la distinction cesse tout-à-fait : c'est le cas de la greffe, et aussi celui des liquides qui se mélangent sans s'altérer profondément, comme l'eau et le vin. Suarez met en relief ce troisième cas ; il le maintient dans la catégorie des êtres *per accidens*, tout en concédant que comparé aux deux premiers, on ait pu, non sans raison, y voir un cas d'unité intrinsèque.

Une autre division de l'un en un *simpliciter* et un *secundum quid*, se ramène à la précédente [1]. Ce serait un tort de dire avec Grégoire de Rimini [2] et les Nominaux que l'être simple est seul à être un *simpliciter*. A ce compte, il n'y aurait d'unité *simpliciter* qu'en Dieu, et le composé théandrique de l'humanité et de la personne du Verbe en Notre-Seigneur en serait dépourvu. C'est confondre indivisible et indivis.

Enfin Suarez distingue, au moins dans les substances matérielles, l'unité foncière que possède un être à raison de son entité même d'avec l'unité adventice qui lui viendrait d'un être adjoint [3] Ainsi les substances matérielles sont-elles unes deux fois, unes par elles-mêmes d'une unité entitative, et unes par la quantité qu'elles possèdent d'une unité quantitative et numérique. L'une de ces unités est intrinsèque, l'autre en quelque sorte extrinsèque. L'une peut-être dite *per se*, pourvu que la seconde soit dénommée *per aliud*, et non *per accidens*, bien qu'en fait elle dérive d'ordinaire d'un accident

3. — Ces distinctions faites, Suarez affirme que l'unité est une qualité transcendantale, une « passion » adéquate

1. Disp. *Metaph.* IV, sect. 3, n. 15.
2. Grég. de Rimini. In I *Sent.* dist. 24, q. 1.
3. Disp. *Metaph.* IV, sect. 3. n. 19.

de l'être[1]. Il invoque en sa faveur, non seulement l'autorité courante d'Aristote[2] et de St Thomas[3], mais encore celle de Platon dans le *Parménide*. Et voici comment il raisonne lui-même ; d'une part, l'unité implique l'être et ne peut convenir au néant ; de l'autre, l'être implique l'unité, car s'il s'identifiait avec la pluralité, on ne dirait pas *être*, au singulier, mais *êtres*, au pluriel. D'ailleurs tout être est simple ou composé ; or non seulement l'être simple est un, mais l'être composé l'est aussi, et nécessairement, car composer c'est justement réduire à l'unité. Le composé, dit Suarez, n'est pas indivisible, mais indivis ; son unité est donc plus fragile que celle de l'être simple, elle est réelle néanmoins. Et le composé est réellement indivis ; s'il était divisé en acte, il ne serait pas *un* composé ; on aurait devant soi une multitude.

4. — Mais si l'un est une propriété si essentielle de l'être, comment peut-on dire avec la philosophie péripatéticienne que l'être se divise en *un* et *plusieurs*, et même que cette division est la première de toutes[4] ? Il ne s'agit pas évidemment de diviser chaque être pour y discerner unité d'un côté, pluralité de l'autre ; car il y a des êtres simples. Il ne s'agit pas non plus de diviser les êtres en deux groupes, les uns n'ayant que l'unité, les autres n'ayant que la multiplicité ; car un être qui serait seulement multiple, ne serait pas *un* être. Il y aura deux groupes, l'un celui des êtres simples, l'autre celui des êtres où se rencontrent assemblées l'unité et la multiplicité ; mais comment se fait cette union ? et comment peuvent se concilier ces attributs opposés ? c'est que la multiplicité n'est qu'en puissance, tandis que l'unité est en acte. Telle est la solution que visiblement préfère Suarez.

1. *Ibid.* sect. 4, n. 2 et 3.
2. Aristot. IV *Metaph.* c. 2, text. 3.
3. S. Thom. *Sum. Theol.* 1 p. q. 11, a. 1 et 2.
4. Disp. *Metaph.* IV, s. 4. n. 4 (Cf. Arist. X *Metaph.* cap. 1. — S. Thom. *Sum. Theol.* 1. p. q. 11, art 1. ad 2 : « Hac ratione, ens dividitur per unum et multa, tamquam per unum simpliciter et multa secundum quid : nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. »

Mais il en est une autre qu'il indique sans la combattre ; c'est la théorie de Cajetan[1] qui divise vraiment tous les êtres en *uns* et *multiples*, bien qu'il appelle multiples des êtres pourvus, malgré ce qualificatif, d'une certaine unité ; il désigne de la sorte les êtres qui ont l'être et l'unité *secundum quid* et *per accidens*. De la sorte il y aurait entre les deux concepts non univocité mais analogie, et même cette analogie de proportionalité que Suarez goûte peu et qu'il déclare en cette occasion encore très voisine de l'équivoque. — Quant à son explication personnelle, elle comporte elle aussi analogie, mais non point toujours, ni de la même manière ; car le concept d'un objet parfaitement un, et celui d'un objet multiple en puissance peuvent selon lui être univoques. Il ne faut faire exception que pour un seul être simple, pour Dieu dont l'être n'est pas univoque à l'être créé, et dont par suite l'unité ne l'est pas non plus. Bien qu'il ne faille pas s'exagérer les choses, on pourrait dire avec probabilité, estime Suarez, que l'unité même en ce cas est univoque, en tant que négative, comme sont univoques tous les attributs négatifs communs à Dieu et aux créatures. D'ailleurs entre Dieu et ses créatures, c'est une analogie, non une univocité qu'il faut en définitive affirmer, puisque le concept d'unité, comme il a été dit, contient outre une négation, l'affirmation de l'essence qui y sert de fondement ; et s'il n'y a qu'analogie entre les essences, il ne peut y avoir, somme toute, univocité entre les concepts.

Au fond, Suarez n'approuve pas l'opinion de Cajetan, parce qu'elle lui paraît prendre le mot *multa* non point comme synonyme de *plusieurs*, mais dans le sens très particulier de *imparfaitement un*. Bien que ce dernier sens lui paraisse inadmissible, Suarez le discute quand il en vient à la question de savoir comment *unum* et *multa* s'opposent. Dans le sens de Cajetan, c'est la différence pure et simple du parfait et de l'imparfait ; dans le sens suarézien (dont St Tho-

1. Cajetan. *In Sum. Theol.* loc. cit. — Suarez. Disp. *Metaph.* IV, s. 4, n. 6 : « Ait (Cajetanus) illa verba D. Thomæ, dict. solut. ad 2, *ens dividi per unum et multa, tanquam per unum simpliciter et multa secundum quid*, ita esse intelligenda, ut *simpliciter* et *secundum quid* non cadant super *unum et multa*, sed super verbum *dividitur*, id est, ita dividitur ens per unum et multa, ut unum simpliciter sit ens, multa vero secundum quid. »

mas s'était déjà occupé), c'est une opposition de privation, parce que l'unité n'inclut pas la multiplicité (bien que celle-ci, inversement, soit formée d'unités). Il pourrait y avoir une troisième forme d'opposition, à savoir l'opposition de relation, entre l'unité qui mesure et la multitude qui est mesurée ; mais cette opposition, selon St Thomas, n'existerait qu'entre l'unité quantitative et le nombre, tandis que Suarez en admet l'existence même entre l'unité et la multitude d'ordre transcendantal [1].

Suarez a proposé son interprétation de la division de l'être en *unum* et *multa*. En est-il tout-à-fait satisfait ? On croirait le contraire à voir combien peu il apprécie cette division. Il paraît l'admettre surtout comme une tradition philosophique, et il lui retire le premier rang que Soncinas lui attribuait nettement [2] pour lui préférer la division scotiste de l'infini et du fini [3]. Il considère d'ailleurs celle-ci comme équivalente à plusieurs autres : être increé ou créé, être par essence ou par participation, acte pur et être qui se trouve dans une certaine mesure en puissance. Dans la réalité, dit-il, toutes ces divisions coïncident, et sous des concepts divers présentent un partage identique de l'être.

Selon la remarque de Scot, diviser l'être en *unum* et *multa*, c'est le diviser au point de vue de l'unité ; or l'unité n'est pas l'être, mais une de ses propriétés, tandis que la perfection infinie ou finie dont on parle est l'essence même de l'être [4]. On objectera (ainsi parle Javelli) que la perfection

1. S'il admet un rapport de mesure entre unité et multitude transcendantale, n'est-ce pas que revenant à son acception favorite, il entend bien multitude au sens de pluralité et non comme propriété d'un être où l'acte se mélange de puissance, et la simplicité de multiplicité ? Maintenant, peut-on parler de multitude transcendantale ? Les transcendantaux ne sont-ils pas des propriétés de l'être ? La multitude, au sens de Cajetan, n'était pas un transcendantal, mais une division de l'être transcendantal ; au sens de Suarez, elle l'est moins encore, puisque la multitude, comme il l'entend, n'est qu'un groupement d'unités, non dénombrées peut-être, mais dénombrables.

2. Soncin. X *Metaph.* q. I.

3. Scot. In I *Sent.* dist. 8, q. 3, et *Quodlib.* qu. 5, a. I.

4. Suarez n'appelle point perfection ce qui parachève, ce qui parfait un être, mais l'ensemble des qualités que cet être possède. — On comprend d'autre part que, dans l'un sens ou dans l'autre, il voie dans la perfection le fondement de la bonté plutôt que la bonté elle-même ; la bonté comme telle est un rapport.

envisage l'être au point de vue d'une propriété de l'être plus lointaine que l'unité, à savoir la bonté, mais Suarez n'en convient pas. La perfection, selon lui, n'est pas plus identique à la bonté que l'être lui-même. Tout au plus pourra-t-on dire que l'infinité et le caractère de fini sont des modes, des manières de posséder l'être, mais modes tout-à-fait primitifs et essentiels qui ont le pas sur n'importe quelle propriété[1].

En un sens, l'unité est primitive, même par rapport à ces modes, car ces modes peuvent se compter ; mais c'est là sortir de la question, puisqu'on parle de l'unité de l'être, possédé de l'une ou l'autre façon ; ainsi tombe l'objection que faisait à D. Scot le thomiste Soncinas en vue de maintenir au premier rang la division entre *unum* et *multa*.

Ce n'est pas que Suarez soit tout-à-fait d'accord avec Scot. Celui-ci préférait sans doute à la division entre *unum* et *multa*, la division en infini et fini ; mais il mettait encore avant celle-ci la division en *quantum* et *non quantum* qu'il identifiait avec la division en absolu et relatif. Il parlait là d'une quantification de perfection, très générale, qui n'avait rien de commun avec l'étendue de la matière, et il la refusait à la relation pour l'attribuer seulement à l'absolu. Suarez rejette cette manière de voir, à laquelle pourtant Javelli avait cru pouvoir faire quelque concession. Il se refuse, pour éviter toute confusion, à donner le nom de quantité à ce qui est la perfection de l'être lui-même, et déclare au surplus ne pas comprendre qu'il puisse y avoir des êtres dénués de toute perfection.

Somme toute, il y a trois critériums qui permettent de donner une division comme antérieure à une autre. On doit préférer celle qui est la plus universelle, celle dont les mem-

1. La classification de Javelli était curieuse. Il divisait l'être réel 1° en un *per se* et un *per accidens*, — 2° en absolu et respectif (ou relatif), — 3° en *unum* et *multa*, — 4° en cinq transcendantaux, — 5° en infini et fini. Il ne justifiait d'ailleurs pas parfaitement cet ordre ; il disait seulement pourquoi à l'inverse de Scot il mettait au dernier rang la division en infini et fini. On observera qu'il n'identifiait pas un *per se* ou *per accidens* à *unum* ou *multa*. — Javelli était l'un des nombreux thomistes du début du XVIe siècle disposés à faire des concessions aux autres écoles. (Javell. *De Transcend.* c. 1)

bres sont le plus éloignés les uns des autres, et celle dont les membres renferment davantage le terme divisé. Or ici le premier critérium ne donne rien ; les divisions comparées embrassent tous les êtres qui sont à classer. Mais le deuxième est, selon Suarez, très net en faveur de la division qu'il préconise ; car les autres divisions, entre *unum* et *multa*, entre *per se* et *per accidens*, entre substance et accident, entre absolu et relatif, mettent toutes dans leur premier membre des êtres créés en même temps que l'être incréé [1] ; ainsi le rapprochent-elles singulièrement du second où les êtres créés se trouvent seuls[2]. Puisqu'un être créé peut être, dans la rigueur des termes, un, un *per se*, substance, absolu, il y a moins de différence entre ces concepts et les concepts opposés, qu'entre ceux d'infini et de fini. Quant au troisième critérium, Suarez y voit encore une preuve indirecte de la supériorité de sa division ; non point que le terme divisé soit mieux possédé dans l'une que dans l'autre par les membres divisés, mais parce que le terme à diviser est mieux choisi et a la priorité sur l'autre ; comme il a été dit, dans l'un des cas c'est l'unité, dans l'autre c'est l'être lui-même.

5. — L'unité dont il est question est l'unité transcendantale, qui convient à l'être en tant que tel. Peut-on la considérer comme une unité numérique [3] ? La question dépend de ce qu'on appelle nombre, et des êtres qu'on estime susceptibles d'être mesurés et dénombrés. Si le nombre est la mesure de la quantité, de l'accident prédicamental qui porte ce nom, n'auront d'unité numérique que les êtres pourvus de cet accident. Si le nombre convient à tous les êtres singuliers, l'unité numérique s'étendra à un nombre d'êtres beaucoup plus considérable [4]. Dans la première

1. Ce rapprochement provient, on le voit, de l'analogie excessive posée par Suarez.

2. Les concepts d'absolu et de relatif ne sont d'ailleurs pas tellement différents, estime Suarez, qu'ils ne puissent s'appliquer, au moins en Dieu, à une même, et parfaitement simple, réalité (Sect. 8, n. 9).

3. Disp. *Metaph.* IV, sect. 9.

4. Pour Suarez, le second sens est impropre. On ne peut, proprement, appliquer le nombre qu'aux êtres pourvus de quantité. C'est l'opinion thomiste, qu'ont soutenue Gilles de Rome, Capréolus, Soncinas,

signification du mot, l'unité numérique ne saurait se confondre avec l'unité transcendantale, puisqu'elle a moins d'extension [1] ; elle n'en est en quelque sorte qu'une espèce. Dans le second sens, bien que son extension soit plus grande, elle n'atteint pas encore cependant celle de l'unité transcendantale, puisque, limitée aux êtres singuliers, elle ne comprend pas les universaux, les idées générales, auxquelles on est un peu surpris de voir Suarez attribuer ici une véritable réalité [2].

Ce sont ces deux unités, unité des êtres singuliers, unité des universaux, que Suarez étudie ensuite.

II. *L'unité individuelle* [3]

1. — Tout d'abord l'*unité individuelle* ou *numérique* [4]. Toutes les choses qui existent ou qui peuvent exister sont

Cajetan, Javelli, contre les Scotistes et les Nominaux Auriol, Ockam, Biel. Cependant Suarez reconnaît qu'après avoir commencé par dénombrer les choses matérielles (car ce sont les premières connues), on a spiritualisé en quelque sorte la notion de nombre pour y faire abstraction complète de la substance matérielle et envisager seulement un rapport de premier et de second entre deux unités quelconques (Disp. 41, sect. 2)

1. Il y aurait eu avantage à comparer en compréhension plutôt qu'en extension. Suarez y a songé dans une certaine mesure et il attribue à ces deux unités un rôle de nature différente, quand il observe que les substances matérielles qui ont l'unité numérique de par la quantité, ont l'unité transcendantale de par la substance, mais, par contre, il identifie, comme Durand, l'unité numérique de la quantité elle-même avec son unité transcendantale. — S[t] Thomas distinguait plus nettement l'unité transcendantale d'avec l'unité quantitative du prédicament, en notant que la première ajoute seulement à l'être la négation d'une division, tandis que la deuxième lui ajoute un caractère de mesure ou encore de tout ou de partie. (Certains thomistes, Capréolus et Javelli croient qu'il y a là addition réelle ; Gilles de Rome pense que l'esprit seul peut la percevoir, parce qu'il n'y a point de distinction réelle entre l'unité numérique produite par la quantité, et la quantité elle-même ; Soncinas et D. Soto semblent réduire encore davantage cette différence).

2. «Licet in his universalitas sit per rationem, tamen ipsae naturae universales reales sunt, et vera entia realia dicuntur. » — « Est ergo homo ut sic ens reale. » (n. 13) Ce n'est là bien entendu dans la philosophie de Suarez qu'une affirmation isolée. Dans le reste de son œuvre, il a toujours combattu le réalisme avec vigueur.

3. Disp. *Metaph.* V.

4. Certains disent matérielle, et ils appellent formelle l'unité des concepts universels : cette terminologie est empruntée à la théorie qui fait de la matière le principe de l'individuation.

singulières et individuelles. Elles sont individuelles, non point qu'elles excluent en droit ou en fait une composition physique ou métaphysique, mais parce qu'aucune ne constitue un genre communicable à plusieurs sujets. Elles sont singulières dans le même sens. — L'unité singulière et individuelle consiste en ce que « telle chose » (*haec*) ne peut pas être communiquée à d'autres êtres, de manière qu'ils soient aussi cette chose. Elle n'est pas la négation de toute communicabilité : une forme, la nature divine par exemple, peut être communiquée à plusieurs suppôts ; mais elle exclut la communicabilité du supérieur à des inférieurs, du genre aux êtres qui participent du genre. — Qu'il ne puisse y avoir que des êtres individuels et singuliers, c'est ce que Suarez démontre en combattant avec Aristote le réalisme absolu de Platon ; et il en conclut contre Durand [1] que la nature divine n'est pas universelle, mais singulière, et aussi contre Cajetan [2] que les anges, qu'ils diffèrent ou non entre eux comme des espèces, par le fait seul qu'ils existent, sont des individus ; leur nature, par cela seul qu'elle existe, qu'on y voie ou non une nature spécifique, se trouve avoir l'individuation [3].

2. — L'individuation n'est pas une réalité ajoutée à la nature spécifique [4]. Les scotistes le croyaient et voulaient que toutes les natures créées fussent pourvues d'un mode réel, réellement distinct d'elles-mêmes, l'*heccéité* [5]. Les nominaux, au contraire, ne voulaient même pas que l'individuation différât d'avec l'être individuel d'une différence de raison [6]. Les thomistes distinguent entre choses matérielles et spirituelles ; c'est aux premières seules que l'individuation ajouterait quelque chose [7]. — Quant à

1. Durand. I *Sent.* d. 35.
2. Cajetan, *De ente et essentia*, q. 9.
3. Suarez pense même que la nature angélique est plus individuelle que la nature humaine puisqu'elle est moins communicable à des inférieurs.
4. Disp. *Metaph.* V, sect. 2.
5. Scot. In I *Sent* d. 3, q. 1. — *Quodlib.* q. 2. — VII *Metaph.* q. 16.
6. Ockam. In I *Sent.* d. 3, q. 4 et 6. — Biel, *ibid.* q. 6, 7 et 8.
7. Aristot. VII *Metaph.* cap. 6, text. 20 et 21 ; cap. 11, text. 4. — III *De anima*, text. 9. — S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 3, a. 3. — *De ente et essentia*, c. 5. — Cajetan dans ses comment. sur S. Thomas aux mêmes endroits.

Suarez, il assimile à cet égard les unes et les autres : chez les unes comme chez les autres, l'individuation est quelque chose de réel, mais qui ne se distingue pas réellement de l'être individué, qui s'en distingue seulement d'une différence de raison. En Dieu, l'identité est absolue, parce que l'individualité est de l'essence de Dieu. Dans les êtres créés, elle est moindre bien que semblable ; ce n'est pas l'essence tout court, c'est l'essence actuellement existante qui est le principe de l'individuation.

Pour établir cette thèse, Suarez procède surtout par élimination des théories variées proposées avant lui. Toutefois il est un principe positif sur lequel il s'appuie souvent, c'est que le principe d'individuation doit être intrinsèque à l'être, et intrinsèque au point de n'en différer que d'une différence de raison ; la distinction réelle lui paraît ici, comme dans toute sa métaphysique, une division, une séparation effective, donc ici inadmissible. Parler d'un principe d'individuation réellement distinct de la chose individuée est aussi étrange à ses yeux que de résoudre le problème par la seule action de la puissance divine. — La théorie suarézienne était une réaction utile contre la théorie de D. Scot, mais elle contenait elle-même une exagération dangereuse ; Suarez réclamera pour chaque être, même incomplet, un principe interne d'individuation ; de la sorte, il distinguera, il isolera à l'excès la matière de la forme, et selon sa tendance déjà constatée, la substance de l'accident. Toujours il identifiera en définitive le principe d'individuation avec l'être même à individuer. Éloigné du scotisme, il ne l'est pas moins du thomisme, et dans cette question importante, il met tous ses soins à le combattre.

Il en attaque tout d'abord la solution pour ce qu'elle affirme des *natures angéliques* spécifiquement distinctes [1]. Dire que dans une même espèce angélique il ne peut y avoir plusieurs anges à différer *solo numero*, c'est supposer que la matière (affectée de la quantité) est le principe d'individuation, le principe de la multiplication numérique ; c'est s'appuyer sur ce faux principe que chaque nature spiri-

1. Disp. *Metaph.* V, s. 3.

tuelle possède dans le sein de l'espèce une perfection infinie qui empêche la multiplicabilité, et Suarez s'efforce de montrer que cette perfection n'est infinie ni en compréhension ni en extension. Il y a, dit notre auteur, pétition de principe à dire que les êtres spirituels ne pouvant se multiplier matériellement, ne le peuvent que spécifiquement, comme si spécifiquement était synonyme de formellement, et matériellement synonyme d'individuellement, ce qu'il faudrait démontrer. — D'ailleurs, quand on parle des anges, il faut bien admettre une différence purement individuelle et non point spécifique, au moins s'il s'agit de leurs actes. — Enfin n'y a-t-il pas contradiction à dire que la nature angélique est vraiment spécifique, donc universelle, et à dire en même temps qu'elle n'est pas communicable à plusieurs ? — Ainsi donc, même les esprits spirituels ont besoin d'un principe d'individuation. Quel serait-il sinon leur essence ? car l'individualité ne saurait être un accident.

Mais dès lors ne faudra-t-il pas répondre de même quand la question se posera pour les *substances matérielles* [1] ? Or la thèse thomiste ici ne prend qu'une partie de l'essence et voit le principe d'individuation dans la matière affectée de la quantité. Suarez déploiera tous ses efforts pour écarter cette solution qui lui semble donner à la forme un rôle trop effacé et expliquer l'individuation des substances matérielles d'une façon si spéciale que l'individuation des autres en devient un problème inexistant ou insoluble. Certes, les autorités qu'il a devant lui sont grandes, mais les raisons qu'apportent ces penseurs éminents lui paraissent faibles.

La matière, affirme-t-on, est le principe de multiplication et de distinction des êtres dans la même espèce ; mais, demande Suarez, n'est-ce pas contredire l'adage connu d'après lequel c'est l'*acte* qui distingue [2] ? Or la matière n'est pas

1. Disp. *Metaph.* V. s. 3.

2. Suarez signale une application de ce principe dans St Thomas lui-même *(Sum. c. Gent*, lib. II, cap. 40) où à travers diverses affirmations restreintes à la diversité spécifique s'en trouvent quelques-unes dont la portée lui semble plus générale, par exemple celle-ci : « Formae non sequuntur dispositionem materiae, sicut primam causam, sed magis e converso materiæ sic disponuntur ut sint tales formae, » et cette autre : « Ea

un acte. La matière serait le principe de l'incommunicabilité à des inférieurs? principe qui contredit le précédent, et qui d'ailleurs est faux lui aussi, car en bien des sens la matière est communicable ; elle l'est au moins comme un genre l'est à ses inférieurs ; ce qui importe ici. — Une troisième raison serait que l'individu est le premier sujet dans la classification métaphysique et doit donc avoir comme principe de son individuation le premier sujet de la série physique. C'est, dit Suarez, un rapprochement qui ne s'impose nullement.

Après cette réfutation générale, Suarez en vient à la théorie qui propose comme principe d'individuation non la matière pure et simple, mais la matière affectée de la quantité (*signata quantitate*). Expression tellement obscure, dit Suarez, que les défenseurs du système ont imaginé les opinions les plus différentes pour l'expliquer [1]. Ce désaccord le réjouit beaucoup. Somme toute, ou bien l'on prétend que la matière donne l'individuation, en tant que possédant déjà la quantité et en union avec elle, ou bien l'on estime qu'elle donne l'individuation sans avoir la quantité en acte, mais dans la disposition qu'elle a envers elle comme envers son terme, ou encore comme étant la racine le fondement de cette quantité qu'elle contiendrait virtuellement.

La première façon de comprendre la matière affectée de la quantité est de Capréolus [2], qui fut suivi par Soncinas [3] et par Silvestre de Ferrare [4]. Dans cette opinion, les deux qualités que comporte l'individuation se répartissent entre la matière et la quantité : la matière donne l'incommunicabilité, et la quantité donne la distinction, c'est-à-dire le fait d'être distinct de tout autre être. — Mais, dit Suarez, l'incommunicabilité et la distinction ne sont pas deux qualités indépendantes qu'on puisse attribuer à des sujets

quae reducuntur in materiam sicut in causam primam, sunt praeter intentionem agentis. » Et Suarez résume une autre partie du développement où ces effets propres de la matière sont donnés comme effets du hasard.

1. *Ibid.* n. 3

2 Capreol. In II *Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, concl. 5, — et a. 3 in resp. ad arg.

3. Soncin. VII *Metaph.* q. 34.

4. Silv. Ferrar. I *contra Gent.* c. 21

différents : l'une suit l'autre. Un être est distinct des autres précisément parce qu'il s'appartient exclusivement à lui-même. Dès lors inutile d'associer la matière et la quantité. Il faut choisir, pour rencontrer d'ailleurs d'autres difficultés. Si l'on arrête à la matière, on retombe dans les inconvénients signalés plus haut. Si l'on préfère la quantité, on oublie que celle-ci est un accident et qu'elle ne peut dès lors ni comme principe ni comme co-principe individuer une substance ; l'accident est extérieur à la substance : or c'est un principe intrinsèque d'individuation que nous cherchons. Qu'on place la quantité dans la matière seule ou dans le composé de matière et de forme, la position n'est pas meilleure. Car, dans le premier cas, il faut dire que la matière jointe à la quantité change de forme dans les changements substantiels, et comme elle reste identique à elle-même, il s'ensuit qu'elle n'individue pas. Que si elle est dans le composé, c'est que la forme s'est unie à la matière avant l'adjonction de la quantité et donc s'est individuée sans elle. — Certains croient perfectionner la théorie en affirmant qu'ils parlent non de quantité indéterminée, mais de dimensions bien définies, comme si l'on avait pu concevoir une quantité qui fût indéterminée tout en étant réelle ; c'est bien d'une quantité déterminée qu'on disait qu'elle peut coexister en un grand nombre de formes. Et d'autres déterminent la quantité par des dispositions ou qualités, telles que la densité ; mais ils ne font que révéler l'insuffisance de la quantité elle-même, et comme toujours d'ailleurs ils expliquent par des accidents l'individuation de la substance.

Comment d'ailleurs la quantité s'ajoutant à la matière ou à une partie de matière, la distinguerait-elle d'avec une autre ? Pour s'y ajouter, il faut qu'elle la trouve existante, donc distincte, et distincte tant des autres matières ou parties de matière que de la quantité elle-même. Que la quantité accorde à la substance l'étendue, l'unité quantitative, le poids, et par suite lui fasse occuper un lieu dans l'espace [1], tout cela ce sont des propriétés, c'est-à-dire des accidents ; or, c'est d'individuation substantielle qu'il s'agit,

1 Ceci importe d'autant moins, estime Suarez, que le lieu peut changer sans que la substance en soit altérée dans son individuation.

et on ne peut confondre les notes individuantes révélatrices de l'individuation avec ce qui en est le principe. Et enfin, de puissance absolue, la substance matérielle pourrait perdre sa quantité sans cesser pour cela d'exister avec son individuation propre, sa distinction et son incommunicabilité.

On dira, (c'est le sentiment de Soncinas et de Silvestre de Ferrare), que la matière reçoit de la quantité sinon l'unité transcendantale, du moins l'unité numérique. C'est là jouer sur les mots, déclare Suarez. Oui, l'unité numérique vient exclusivement de la quantité, si l'on fait du nombre une espèce de la quantité considérée comme genre ; non, si l'on prend ce mot dans un sens plus général, et si l'on admet avec St Thomas (op. 16, *cap. ult.*) que la substance immatérielle elle-même possède l'unité numérique.

La théorie de Cajetan [1] fait quelques concessions aux objections qui viennent d'être proposées. Elle détend un peu le lien affirmé entre la matière et la quantité et veut au moins que la matière soit le principe de l'individuation en union avec la quantité, parce qu'elle la requiert et l'inclut. Mais Suarez observe à nouveau que la quantité, qu'on la considère comme extérieure à la matière ou comme incorporée à elle, ne peut être le principe d'individuation, parce qu'elle est un accident. Quant à la matière, Suarez demande pourquoi elle aurait inclination pour telle quantité plutôt que pour telle autre. N'est-elle pas indifférente à n'importe quelle quantité ? Si l'on dit que non (et l'on a tort), n'est-ce pas reconnaître qu'elle suffit à elle seule pour individuer ? Ou bien, si on lui attribue cette vertu à cause des dispositions antérieures où elle était, parce que dans son état d'évolution incessante d'une matière seconde à une autre, tel état antérieur amène l'état ultérieur, on oublie que la matière première ne subit en elle-même, d'un état à l'autre, aucune altération foncière (elle en est incapable), que les changements demeurent dans l'ordre des accidents dont elle est revêtue, qu'ils n'intéressent donc pas l'individuation, et que d'ailleurs ils s'expliquent par l'action des agents

1. Cajetan. *De ente et essentia*, c. 2, q. 5. — Suarez, Disp. *Metaph.* V, n. 18.

extérieurs qui profitent évidemment des dispositions préexistantes pour en produire d'autres légèrement différentes.

Les thomistes déclarent pour la plupart que la matière est en puissance à l'égard de la forme avant de l'être par rapport à la quantité ; ils se contredisent donc, estime Suarez, en disant, comme ils le font, que la matière peut être marquée, affectée, déterminée à telle forme par cette quantité ou par la puissance où se trouve la matière par rapport à elle.

Une opinion moins improbable [1], et Suarez déclare que durant quelque temps elle l'a contenté, c'est que dans les substances matérielles, la matière, pure et simple, est principe de multiplication pour les individus en général, et la matière, affectée de la quantité, principe ou occasion de la production de tels individus en particulier ; on expliquerait aussi par la matière affectée de la quantité, la connaissance que nous avons de l'individuation. Mais Suarez déclare avoir finalement abandonné cette explication, parce qu'elle lui paraissait manquer par trop de parallélisme avec celle qu'il convient de donner à l'individuation des natures spirituelles.

Si les substances matérielles ne sont individuées ni par la matière seule, ni par la matière quantifiée, le seront-elles par leur *forme* [2] ? Cette solution, qui plaît davantage à Suarez, a été soutenue par les arabes Avicenne [3] et Averroës [4], puis par Durand [5], Zimara [6] et Sébastien d'Osma [7]. Elle paraît conforme au principe d'Aristote [8] d'après lequel c'est la forme qui constitue les êtres déterminés (*hoc aliquid*) et à celui de St Thomas [9] que le principe d'individuation se

1. *Loc, cit.* n. 28.
2. *Loc. cit.* sect. 4.
3. Avicen. VI *Natural.* part. 1.
4. Averr. I. *De anima*; c. 7 et II in pr. et con. 7 8, 9, 60.
5. Durand. In II *Sent.* d. 3, q. 2.
6. Zimar. Theor. 97.
7. Sébast. ev. d'Osma. II *de Anima*, c. 1.
8. Aristot. *Ibid* : « Formam esse quae constituit hoc aliquid. »
9. S. Thom. *De Anima*, qu. unic. art. 1 ad 2 : « Unumquodque secundum idem habere esse et individuationem. »

confond avec le principe de l'être. Or l'être vient avant tout de la forme. Il est vrai que dans les substances matérielles il n'en vient pas uniquement, et c'est pourquoi la théorie averroïste est exagérée ; elle a le tort de ne faire aucune place à la matière, mais elle a raison de dire que la forme s'individue par elle-même. On demande d'où vient son individuation, c'est-à-dire d'où vient qu'elle est telle ? Et Suarez riposte en demandant à son tour d'où vient, dans l'opinion opposée, que la matière et la quantité le sont. On ne peut faire appel à Dieu qui est extérieur à la substance matérielle et qui dès lors ne peut être le principe cherché. La quantité a déjà été écartée pour la même raison.

On voit dès maintenant se dessiner le système de Suarez ; dans les substances matérielles, chaque élément s'individuera lui-même, aussi bien la matière que la forme et les accidents.

Mais avant d'affirmer catégoriquement sa manière de voir, Suarez veut achever de déblayer le terrain en écartant les opinions qui feraient appel pour expliquer l'individuation, à des modes comme l'*existence* et la *subsistence* [1]. Si l'on déclarait l'existence identique à l'essence, on aurait raison en cela (c'est encore l'une des grandes thèses de Suarez), mais on aurait tort d'attribuer l'individuation à cet aspect de l'être plutôt qu'à l'autre. Que si on les déclare réellement distinctes, on en revient à individuer une chose, l'essence, par une autre qui est placée hors d'elle, l'existence [2]. Bien plus, comme cette essence avant de recevoir l'influence de l'existence n'est pas individuée, on se voit contraint de dire qu'elle est générale, bien que réelle : ce qui est l'erreur de Platon. Et enfin on oublie de dire d'où cette existence particulière concédée à l'essence tire elle-même son individuation. Si elle est telle par elle-même, pourquoi l'essence ne pourrait-elle aussi par elle-même, et à bien meilleur titre, être telle et posséder l'individuation ?

Quant à la subsistence, ou bien l'on entend dire qu'elle

1. Disp. *Metaph.* V, sect. 5.

2. Suarez s'exagère une fois encore la portée de la distinction réelle qu'il considère toujours comme une séparation effective. Ici encore nous lui voyons méconnaître la vraie nature de la composition métaphysique.

individualise le suppôt lui-même en tant que tel, ou bien l'on parle de la nature soit abstraite soit concrète [1]. Dans le premier cas, l'on a raison puisque c'est la subsistence qui constitue le suppôt, et qu'il y a en Dieu trois personnes parce qu'il y a trois subsistences ; mais ceci ne résout pas la question de l'individuation de la nature. Et si l'on passe à celle-ci, il faut bien dire que la subsistence ne l'individue pas, puisque la nature de Notre-Seigneur est individuée sans sa subsistence propre, et que par contre la nature divine, individuelle elle aussi, se trouve possédée par trois subsistences, sans en recevoir une individuation que leur nombre les empêche de donner.

De ces diverses éliminations, Suarez conclut donc que chaque être s'individue par lui-même. Dans la substance matérielle, pour y revenir encore, la matière et la forme ont une trop grande indépendance mutuelle pour qu'on puisse admettre que l'un des éléments individue l'autre ; ainsi, dans les vivants, la même forme peut informer successivement des quantités très différentes de matière, comme une même matière peut être informée tour à tour par des formes différentes. Sans doute cette faculté d'adaptation n'est pas illimitée ; une forme ne peut pas informer n'importe quelle matière ; mais il suffit qu'il y ait de la forme à la matière une certaine indétermination, pour qu'on puisse dire que la détermination individuelle ne vient pas d'elle. Tout au plus pourra-t-on avancer, s'il s'agit d'êtres à formes strictement délimitées, que telle forme exige telle quantité de matière, mais non celle-ci plutôt qu'une autre qui lui serait parfaitement égale, qui n'en différerait pour ainsi parler, que par le numéro d'ordre ou quelque qualité d'ordre purement extrinsèque comme par exemple la position dans l'espace et le lieu.

Seulement, à parler ainsi, n'introduit-on pas dans l'être vivant un véritable dualisme d'allure platonicienne ? Que devient l'unité du composé ? Suarez la rétablit, du moins il le pense, de deux façons. Tout d'abord il pose un mode substantiel d'union qui en rattache les éléments, et qui, d'après

1. C'est-à-dire dépouillée ou non de la personnalité.

les principes énoncés plus haut, est à lui-même son principe intime d'individuation. Puis, comparant l'élément matériel à l'élément formel, Suarez donne la prééminence au second ; mais il marque très peu le rôle intime qu'il joue dans le composé, faute de bien saisir, ce qu'est la compénétration des éléments telle que l'entendent les thomistes ; tout au contraire, il signale plutôt les services que rend la forme pour aider à distinguer les deux éléments du composé.

Si les modes s'individuent eux-mêmes, à plus forte raison les accidents le feront-ils aussi [1]. St Thomas pensait que l'accident, *ens in alio*, dépendait trop du sujet pour n'en pas tirer son individuation comme son être. Suarez reconnaît, il est vrai, dans le sujet « la racine ou plutôt l'occasion de la multiplication et de la distinction des accidents », mais outre qu'il attribue une influence de même nature aux agents proprement extérieurs, il affirme une fois de plus que tout ce qui n'est pas l'être lui-même ne peut être son principe d'individuation ; le sujet, estime-t-il, est malgré tout extérieur à l'accident. — Puisque l'accident s'individue par lui-même, il ne répugne pas (à ne considérer les choses que de ce point de vue) que deux accidents distincts seulement d'une différence numérique, coexistent dans le même sujet ou à plus forte raison s'y succèdent. Si Suarez écarte la coexistence, ce n'est pas à raison de l'individuation, mais pour d'autres motifs pris des causes finales, de l'agent lui-même ou de la capacité du sujet. Quant à la succession de deux accidents identiques, il la déclare possible, non point nécessaire. Ceux qui prétendent que l'individuation vient strictement du sujet, doivent affirmer l'identité de deux actes de vision, même séparés l'un de l'autre dans le temps, pourvu qu'un même sujet les produise ; ou s'ils refusent de les confondre ainsi, et le bon sens le réclame, ils les déclareront différents par quelque côté. Mais Suarez dit que ces deux actes peuvent être identiques sans se confondre parce qu'un même sujet n'est nullement condamné à produire soit des effets fondus en un, soit des effets quantitativement distincts. Comment reconnaîtra-t-on ces accidents

1. Disp. *Metaph.* V, sect. 7, 8 et 9.

qui ne diffèrent que de façon numérique ? Ce sera précisément par cette différence-là [1]. — Maintenant, comment se fait-il que l'agent produise tel effet plutôt que tel autre, quand ces deux effets sont absolument identiques ? Suarez, qui semble pousser trop loin la nature d'une distinction purement numérique, se voit forcé de faire appel ici à une volonté, à une décision antérieure (*praedefinitio*) de Dieu, solution qui lui avait paru d'abord, dit-il, peu philosophique et gênante dans la question de la liberté, mais qu'il a adoptée dans la suite, comme très probable, et d'autant plus volontiers que des contemporains aussi doctes que Tolet [2] et Fonseca [3] ont cru pouvoir l'emprunter aux nominaux.

III. *L'unité formelle ou l'unité universelle* [4].

Après l'unité individuelle, l'unité *universelle*. Si la première était appelée matérielle, la deuxième devrait, à ce qu'il semble, s'appelait formelle ; mais cette deuxième appellation est défectueuse. Il n'y a pas coïncidence entre l'unité formelle et l'unité universelle, bien qu'il y ait des rapports entre l'une et l'autre. Chaque être possède son unité formelle, tandis que l'unité universelle n'appartient à aucun ; elle est le fruit d'une ressemblance constatée par l'esprit entre l'essence des êtres de même espèce. L'unité de chaque essence individuelle est l'unité formelle ; elle sert de fondement à l'unité universelle mais sans se confondre avec elle [5]. L'une est réelle, l'autre n'existe proprement que dans l'esprit.

---

1. Les circonstances de temps et de lieu paraissent à Suarez des déterminations insuffisantes.

2. Tolet. VIII *Physic.* q. 3, concl. 2, rat. 3.

3. Fonseca, I *Metaph.* cap. 2, q. 3, sect. 8.

4. Disp. *Metaph.* VI.

5. Suarez ne s'exprime pas de façon très uniforme sur cette unité universelle. Au début de la discussion VI, il l'oppose à l'unité numérique ou individuelle. Dans la section 3, n. 12, tout en affirmant le lien qu'elle a avec l'unité formelle, il déclare en même temps que l'unité universelle peut se ramener à l'unité numérique. — Un peu plus haut (n. 10), il avait dit : « Cette unité est distincte de l'unité numérique et de l'unité formelle ; elle a un nom et un concept spécial. »

1. — Qu'on ne s'étonne pas de voir Suarez traiter en premier lieu de l'*unité formelle.* Tous ne l'entendaient point de la même manière. Scot [1] voulait que l'unité formelle fût réellement distincte de l'unité ou de la différence individuelle [2], mais Suarez, avec les thomistes, préconise seulement une distinction de raison. Scot, ressuscitant le réalisme platonicien, voulait que cette unité formelle fût commune à tous les êtres de même valeur ; Suarez, avec les thomistes, la multiplie autant de fois qu'il y a d'individus semblables. Peut-être, il est vrai, Scot, sous une terminologie personnelle, a-t-il voulu exprimer la même thèse que les thomistes, et a-t-il entendu par unité la simple similitude.

2. — De même, pour en venir à l'*unité universelle* [3], on se demande si les réaux et les nominaux ont bien mérité toutes les réfutations qui ont été faites de leurs thèses. Eustrate, Simplicius [4] et St Augustin [5] croyaient qu'on avait exagéré le réalisme de Platon. En sens opposé, les nominaux [6], qui ont certainement des expressions répréhensibles, ne sont peut-être pas très éloignés de la vérité, puisqu'ils visaient surtout à contester l'existence, comme tel, de l'universel dans les choses. Selon Suarez, ils étaient ce que nous appelons de nos jours des conceptualistes, puisqu'ils admettaient que les concepts étaient universels par la représentation qu'ils fournissent, comme les mots le sont par la signification qu'ils renferment ; il ne leur aurait manqué que d'indiquer le fondement réel de cette universalité conceptuelle. — Il ne faut d'ailleurs pas exagérer la réalité de ce fondement. On ne peut parler, avec Scot, Andrea et Monlorius, d'une certaine universalité en acte [7], et l'on ne peut même pas dire avec Fonseca [8] que si la nature indi-

1. Scot, In II *Sent.* d. 3, q. 1, et VII *Metaph.* q. 10.
2. Observons qu'unité et différence individuelle ne sont pas synonymes.
3. Disp. *Metaph.* VI, sect. 2.
4. Suarez cite Eustrate et Simplicius d'après St Thomas, *De regimine Principum*, lib. 4, c. 4.
5. S. Augustin, *De Civit. Dei*, lib. 7, c. 28. — P. L, t. 41. c. 218.
6. Ockam, in I *Sent.* d. 2, q. 4. *Quodlib*, 5, q. 12 et 13. — Biel, In I *Sent.* d. 7, q. 7 et 8.
7. Scot, In II *Sent.* d. 3, q. 1 et VII *Metaph.* q. 18.
8. Fonseca, V *Metaph.* c. 28.

viduée devient universelle en acte, c'est en partie grâce à elle-même (*ex se*) et non point seulement par l'effet de l'intelligence. Il faut donc s'en tenir à la position aristotélicienne et thomiste, et dire que l'universalité en acte est l'œuvre de l'intelligence seule, bien qu'il y ait à cette universalité un fondement assez réel dans les natures individuelles pour qu'on puisse les appeler universelles en puissance.

Chose curieuse, note Suarez, certains thomistes, bien qu'adversaires résolus du réalisme, voudraient lui accorder davantage, et donner à ce fondement de l'opération intellectuelle quelque chose de plus positif qui le rende adéquat au concept. La nature commune possèderait par elle-même, avant toute opération de l'esprit, une certaine unité abstraite (*praecisionis*). Il est vrai que ces auteurs la considèrent hors des individus, ou du moins autrement que comme individuée. C'est le sentiment de Soncinas [1], et, semble-t-il, de Fonseca [2]. Capréolus [3] avant eux l'avait présenté sous une forme plus curieuse encore, distinguant entre universaux, selon qu'ils possèdent l'unité physique ou l'unité simplement logique. Suarez rejette à bon droit ces opinions subtiles. En dehors des individus, la nature commune ne peut exister comme telle. Dans les individus, puisqu'elle est singularisée, elle ne saurait avoir d'elle-même aucun caractère de généralité. C'est l'esprit seul qui peut discerner l'essence d'un être, et affirmer ensuite que les traits qui la constituent peuvent encore se rencontrer ailleurs. Mais l'unité de cette essence est l'unité formelle, et sa ressemblance réelle ou possible avec d'autres n'est constatée que par l'esprit ; la vue de cette ressemblance n'est pas antérieure au travail d'abstraction mentale et c'est elle qui constitue l'unité universelle.

2. — L'aptitude de la nature universelle à se rencontrer en un grand nombre d'êtres n'est donc pas une propriété de l'unité formelle existante ou de l'essence particulière

1. Soncin. VII *Metaph.* q. 40.
2. Fonseca, V *Metaph.* c. 28, q. 3, sect.2, 3, 4.
3. Capreol. In III *Sent.* d. 5, a. 3, ad arg. Scoti contra 1 concl.

réalisée [1]. Et cependant ce n'est pas une pure création de l'esprit. La nature universelle que conçoit la raison est le rapprochement opéré par l'intellect entre natures semblables, et cette ressemblance a donc un fondement réel ; chaque nature individuelle y participe pour sa part. Là est le point délicat. Mais outre que le fait est certain, l'explication n'en est pas impossible. La propriété qu'ont les natures, ou du moins certaines natures[2], de pouvoir être multipliées et reproduites à l'infini, provient en définitive ou bien de ce que les natures dont on parle sont matérielles, telle est l'explication de St Thomas[3], ou bien, et ceci est le sentiment de Suarez, de ce qu'elles sont finies, donc indifférentes à avoir entre elles une ressemblance, une convenance d'univocité. Comme on le voit, Suarez n'a dans la question présente aucun flottement de pensée. Ce qui l'en garde, c'est manifestement le souci d'éviter le réalisme. De là vient par exemple la distinction ingénieuse qu'il fait entre les deux sens de l'expression : communication de la nature spécifique à ses inférieurs. Si par communication l'on entend seulement la convenance de plusieurs natures de même espèce, Suarez l'admet ; si au contraire on prend la métaphore à la lettre et l'on se représente la nature spécifique à la façon d'un fleuve qui se partage en plusieurs bras, Suarez observe que c'est là précisément l'erreur reprochée à Platon par Aristote Par ailleurs, comme l'expression lui paraît comporter cette acception littérale et provenir d'une origine platonicienne, il croit prudent de s'en abstenir [4].

1. Disp. *Metaph.* VI, sect. 4.
2. Les seules natures matérielles, selon l'opinion de St Thomas.
3. Parce qu'il voit dans la matière le principe de l'individuation.
4. Disp. *Metaph.* VI, sect. 4, n. 13 : « In multiplicatione individuorum ejusdem speciei non est in re alia communicatio naturae, quam assimilatio et convenientia quaedam inter ipsa individua ; unde neque est in natura communi secundum se alia aptitudo ut communicetur multis, quam sit in ipsis individuis non repugnantia habendi alia similia. Si ergo per communicationem naturae specificae nihil aliud intelligatur, conceditur totum... Si autem (ut magis verba sonant) naturam posse multiplicari multis, intelligatur per modum superioris aptitudinis cujusdam naturae communis, quae, cum una sit, concipiatur tamquam sese diffundens et communicans multis, hoc est opus rationis et modus intelligendi noster ; nam in re nihil hujusmodi antecedit, neque necessarium est ad multiplicationem individuorum inter se similium. »

3. — C'est une opération de la raison qui produit l'universel avec son unité, d'après le « fondement » ou « l'occasion » que la réalité lui fournit. Suarez recherche la nature et le mécanisme de cette opération [1].

On connaît la théorie aristotélicienne de la connaissance rationnelle. L'âme unie à un corps atteint les réalités matérielles avant les autres, et ses facultés d'ordre sensible perçoivent le particulier avant que la raison n'atteigne l'universel ; c'est dans le particulier que l'universel est saisi. Que les sens connaissent le monde visible, que la mémoire et l'imagination continuent d'en garder la représentation lorsqu'il vient à disparaître, ceci est aisé à concevoir. Que la raison possède des idées générales, les rapproche en des jugements, groupe ceux-ci en raisonnements, formule des lois qui valent pour tous les temps et pour tous les lieux, on se l'explique moins bien, mais du moins c'est un fait devant lequel on est contraint de s'incliner. Quand ensuite Aristote veut qu'entre ces deux domaines, celui des sens et celui de la raison, il y ait communication, il ne dit encore rien que de très naturel et jusque-là presque tous les philosophes le suivent. Où l'accord est moins unanime, c'est quand il s'agit d'expliquer le mode de cette communication. Aristote l'attribue à une faculté spéciale qu'il appelle intellect agent. Quant à la raison ordinaire, il l'appelle intellect passif parce que cette faculté reçoit de l'intellect agent l'universel déjà élaboré et que dès lors il ne lui reste plus qu'à en subir l'empreinte. Ainsi donc, l'intellect agent élabore l'universel, ce qu'il fait en travaillant sur les données sensibles que l'imagination lui présente, et en faisant abstraction des notes individuantes dans lesquelles l'universel se trouvait engagé. D'ailleurs, même après ce travail, l'universel n'est encore tel qu'en puissance, parce que l'intellect agent, à vrai dire, ne pense pas. C'est l'intellect possible seul qui voit le caractère universel de l'essence abstraite et c'est en lui par suite que réside l'universel en acte. Dès lors, les deux intellects doivent être deux facultés distinctes, parce qu'une même faculté ne peut être à la

1. *Ibid.* sect. 5 et 6. — *De anima*, lib. IV.

fois en puissance et en acte vis-à-vis du même objet, à savoir ici l'universel [1].

Suarez connaît cette théorie, et il la rapporte d'après St Thomas [2], Dominique de Flandre [3], Soto [4] et Fonseca [5], mais il note que le moyen-âge ne l'a pas admise avec unanimité.

Elle suppose que la raison ne peut connaître que les natures communes et non point les êtres singuliers. Or c'est ce que Durand [6] conteste. Pour lui, ce n'est plus entre les facultés sensibles et la raison que doit se faire le passage du particulier à l'universel, c'est au sein même de l'intellect. Tout le rôle de l'intellect agent est de spiritualiser la connaissance sensible, en dégageant du phantasme une espèce intelligible sur laquelle l'intellect possible opèrera. C'est ce dernier intellect qui tirera l'universel du particulier avant de le penser en acte, et Durand en donne cette raison que l'intellect possible pouvant réduire l'universel en acte, doit aussi pouvoir au préalable produire l'universel en puissance, d'après le principe : Qui peut plus, peut moins ; d'autant plus que l'abstraction et la généralisation sont des opérations trop étroitement liées pour qu'on puisse les attribuer à des facultés distinctes.

L'opinion scotiste [7] croit que l'universalisation se fait, non point par une sorte d'intuition, mais par une comparaison entre la nature telle que l'abstraction la fait connaître, et les êtres en qui elle peut se trouver. Quand l'esprit voit

1. Le passage d'Aristote (*De anima*, III, 6) sur les deux intellects est bref et sur certains points énigmatique. Il a semblé à plus d'un interprète que le Stagyrite considérait l'intellect possible comme matériel et corruptible, tandis que l'intellect agent aurait été de nature spirituelle, impérissable, mais aussi unique pour tous les hommes. Ce monopsychisme a été admis par Avicenne, et Averroès l'a encore exagéré en identifiant intellect agent et intellect possible. St Thomas au contraire distingue bien les deux intellects (ce que fait certainement Aristote), et attribue à chaque personne humaine la possession de ces deux facultés.

2. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 85, a. 1 et 3. — VII *Metaph.* lect. 13 ; *De ente et essentia*, cap. 4. — II *De Anima*, com. 10.

3. Domin. de Flandr. III *Metaph.* q. 2. a. 2 ; VII *Metaph.* q. 16, a. 1.

4. Soto, *Logica*, q. 3.

5. Fonseca, V *Metaph.* c. 28, q. 5 et 6.

6. Durand, In I *Sent.* d. 3, q. 5, n. 27 et II *Sent.* d. 3, q. 7, n. 12.

7. Scot, VII *Metaph.* q. 11.

qu'elle peut en effet se rencontrer en un grand nombre d'êtres, elle est en possession du concept universel.

Suarez croit trouver dans St Thomas [1] et dans Cajetan [2] quelques passages qui appuient cette dernière opinion, et en effet elle n'est pas en opposition avec l'opinion thomiste, si ce n'est qu'elle attribue à l'intellect possible le travail d'abstraction préalable qui incombe spécialement à l'intellect agent. On peut admettre que l'universalité soit une relation et qu'il faille une comparaison pour permettre de l'affirmer. Mais Suarez, au lieu de concilier l'opinion scotiste avec celle de St Thomas, la rapproche au contraire de celle de Durand. Il écarte même résolument l'opinion thomiste, parce qu'elle part d'un supposé, faux selon lui, à savoir que l'intellect agent ne produit pas d'espèces intelligibles représentant l'individu, — parce qu'elle ne lui fait connaître l'universel tout au plus que dans une espèce impresse qui n'est pas une véritable image de l'objet, qui ne l'est qu'au sens causal, à l'état de principe permanent (*in habitu*), ou d'acte commencé mais non achevé (*in actu primo*), — enfin parce que, si les Anges et Dieu peuvent avoir une connaissance immatérielle et particulière de la matière, on ne voit pas pourquoi l'intellect agent en serait incapable [3]. Pour Suarez, l'intellect de l'homme agira donc en deux moments, qui correspondent aux deux espèces d'universel, l'un absolu, l'autre relatif. L'universel absolu est le fondement objectif à l'opération de l'esprit qui affirme l'universel dans les choses ; c'est une abstraction qui le fait

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 2, a. 1. — Q. 7 *de Potent.* a. 1. — IV *Metaph.* lect. 4. — I *de Interpret.* lect. 10.

2. Cajetan, In I p. *Sum. Theol.* q. 28 ; — *De ente et essentia* c. 4, q. 7.

3. Suarez conclut trop aisément d'une nature à l'autre. C'est un défaut, et très grave, de conclure de Dieu à sa créature, parce qu'il n'y a de l'un à l'autre qu'une analogie lointaine. C'en est un aussi de conclure de l'ange à l'homme : la nature de l'homme et le mode d'opération de ses facultés ne peuvent se déterminer par des comparaisons ; il faut avant tout interroger l'expérience ; or celle-ci montre en l'homme une nature très complexe à cause de l'union de trois vies dissemblables, la vie végétative, la vie sensitive et la vie rationnelle. Tout au plus pourrait-on dire que ce qui est possible à l'ange considéré comme être raisonnable peut aussi convenir à l'homme considéré comme tel, du moins de puissance absolue, c'est-à-dire miraculeusement. Encore est-il prudent de ne s'aventurer que très peu en des domaines si difficiles à explorer.

connaître sans qu'aucune comparaison soit nécessaire ni de l'espèce à l'individu, ni des individus entre eux [1]. Quant à l'universel relatif, qui est l'universel parfait, il comporte une comparaison, ainsi que les Scotistes le disent ; et voici comment la comprend Suarez. L'esprit compare la connaissance qu'il a de plusieurs êtres particuliers ; il peut, il est vrai, ne tirer de cette comparaison que la ressemblance de ces êtres entre eux, mais il peut aussi, grâce à elle, « percevoir la relation de la nature commune avec les êtres particuliers en qui elle existe. Et en effet, lorsque l'intelligence a remarqué que Pierre et Paul sont semblables en ce qu'ils sont hommes, elle observe que ce prédicat : *homme*, est par rapport à Pierre et à Paul comme une chose qui est commune à plusieurs êtres particuliers, et dans cette comparaison paraît s'achever l'universel, même relatif. » Sans doute une connaissance plus abstraite et plus générale est encore possible, par une sorte de réflexion sur l'universel déjà obtenu ; c'est de la sorte qu'on classera les genres et les espèces ; mais Suarez estime qu'il n'y a point là « élaboration nouvelle de l'universel, mais seulement contemplation plus expresse d'un universel déjà implicitement connu. »

4. — Les universaux ne sont donc pas à proprement parler réels ; ce sont des êtres de raison [2]. Toutefois, si on le veut, et à condition de ne pas s'y méprendre, on peut, non plus à cause de leur nature, mais à raison de l'objet qu'ils représentent, les appeler soit en général réels, soit spécialement corporels ou spirituels ou même purement abstraits, soit enfin substances ou accidents.

Comme ils sont l'objet propre des sciences, certains ont voulu qu'ils fussent nécessaires, immuables et par suite éternels. Platon croyait que les idées étaient éternelles par elles-mêmes, et pour Aristote les concepts de l'homme devaient participer à l'éternité des choses. Suarez accepte le mot en ce sens que les universaux font abstraction des circonstances de lieu et de temps, tandis que les êtres indi-

1. Il nous semble que cette notion d'universel absolu cadre mal avec le réalisme modéré de Suarez.

2. Disp. *Metaph.* VI, s. 7.

viduels y sont engagés. Leur éternité n'est donc pas réelle, mais potentielle ; elle n'est pas positive, mais négative, bien qu'on puisse l'appeler positive eu égard à l'intelligence divine qui les pense et qui est elle-même éternelle.

Les universaux ont dans leur objet les mêmes causes que les individus ; comme concepts, ils n'ont qu'une cause matérielle et une cause efficiente, l'objet et l'intelligence. Ils n'ont ni cause formelle ni cause finale.

5. — Il y a plusieurs divisions de l'être universel et Suarez les examine avec soin [1]. La première, assez habituelle dans l'École, a quatre membres. Un être peut recevoir ce qualificatif parce que son influence de cause n'est pas limitée à un seul effet (*in causando*). Ou encore on appelle universel tout signe qui représente plusieurs choses, que ce signe soit un mot, un concept ou une image cognitive quelconque (*in repraesentando*). Dans les deux cas, il est clair que l'être dénommé universel est en réalité singulier. Singulier aussi l'être qu'on appelle pourtant universel *in essendo*, c'est-à-dire dans l'existence, dans la réalité, bien que cette qualification puisse s'expliquer par cette sorte d'universalité qui existe dans les choses pour servir de fondement à l'idée générale, c'est-à-dire à la quatrième sorte d'universel, à l'universel d'énonciation [2] (*in praedicando*).

A un autre point de vue, l'universel se divise en métaphysique, physique et logique ; en d'autres termes, universel *ante rem, in re, post rem*. Le premier n'existe pas séparément et ne peut être discerné que par la raison ; le deuxième est l'universel réalisé ; le troisième est l'universel en acte tel qu'il existe formellement dans l'esprit. Le premier et le troisième ont d'ailleurs des rapports étroits l'un avec l'autre ; on peut dire qu'ils ont même objet, avec cette différence seulement que le métaphysicien porte plutôt son attention sur la compréhension du concept, et le logicien

1. Disp. *Metaph.* VI, sent. 8.

2. Suarez eut dû critiquer cette division, en rapprochant et en assimilant le deuxième et le quatrième membre. Quelle différence y a-t-il entre la représentation et l'énonciation ? alors surtout que la représentation dont il parle est aussi bien verbale que mentale et que l'énonciation dont il parle est évidemment dans l'esprit avant d'être dans les mots.

ou le dialecticien sur son extension. L'universel *ante rem* correspond à ce que Suarez a appelé l'universel absolu ; l'universel *post rem* à l'universel relatif.

Comment rattacher aux deux classifications précédentes la division des cinq prédicables donnée par Aristote et Porphyre ? Est-ce l'universel métaphysique ou l'universel logique qu'il faut diviser ainsi ? Suarez se prononce pour la deuxième hypothèse. Et en effet, s'il s'agissait d'universel métaphysique, il faudrait envisager les prédicables au point de vue de la compréhension [1], et comme chaque être a son universel métaphysique, chacun devrait pouvoir se diviser en genre, différence spécifique, espèce, propre et accident. Or ceci est souvent impossible ; car si l'on peut distinguer ces divers éléments en l'homme, on ne le peut, si l'on considère des choses comme la blancheur. C'est donc l'universel logique qu'il faudra diviser ainsi, mais non point tout universel logique ; car l'universel logique ordinaire correspond à l'universel métaphysique et l'on a écarté celui-ci ; on ne peut donc songer qu'à un universel logique de degré supérieur, et c'est celui-là que Suarez appelle universel d'énonciation (*in praedicando*), reprenant ainsi le quatrième terme de sa première classification [2].

C'est avec raison, estime Suarez, qu'Aristote divise cet universel logique en cinq prédicables. — On objecte qu'il conviendrait d'en subdiviser l'un ou l'autre, et d'indiquer séparément par exemple la différence générique et la différence spécifique ; mais il suffit, pour le but qu'on poursuit en logique, que tous les êtres soient classés, sans qu'on soit obligé de descendre jusqu'aux différences ultimes. Si les transcendantaux ne rentrent pas dans cette division, c'est qu'Aristote exige, et avec raison, des prédicables qui

1. Suarez observe cependant que les concepts de genre et d'espèce qui indiquent normalement une extension, peuvent être envisagés au point de vue de la compréhension si on les compare entre eux, non point par rapport à leurs inférieurs, mais comme étant des divisions du même être. Ils se rapportent aussi à l'espèce comme partie ou comme complément.

2. Le mot : universel, fait parfois ambiguité ; chaque idée pensée par l'intellect est générale et s'applique à tous les êtres de l'espèce ; mais les transcendantaux sont seuls à avoir l'universalité parfaite et à s'étendre à tous les êtres réels ou possibles.

soient univoques. D'autres concepts proposés ou bien ne remplissent pas non plus cette condition, ou bien se ramènent au genre parce qu'ils sont employés comme celui-ci pour définir l'essence de façon incomplète [1].

6. — Les réalistes doivent être enclins à voir dans les prédicables comme dans tous les universaux des réalités distinctes les unes des autres, et par suite à faire du genre et de la différence spécifique de vrais composants de l'espèce [2]. Ainsi l'ont pensé Jean de Jandun [3] et, selon l'opinion commune, Scot [4] et Andrea [5], bien que ces deux derniers auteurs aient parlé non point de distinction réelle, mais de distinction formelle ou modale. Chaque être posséderait autant de principes et de formes qu'il a de degrés d'être, et ce qui montre que ces principes peuvent dans un même être exister à l'état distinct, c'est qu'ils le sont d'un être à l'autre ; puisque la rationalité qui existe chez l'homme, n'existe pas chez l'animal, c'est donc qu'elle est séparable de l'animalité. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que prouvent la diversité des fonctions et la nécessité de fournir un fondement aux idées de genre et d'espèce.

Pour les nominaux les plus exagérés, il n'y aurait au contraire entre les degrés d'être ni différence réelle, ni même différence de raison. — Toutefois les plus modérés d'entre eux, comme Biel, Grégoire de Rimini [6], admettent cette dernière différence et Suarez se rallie à cet avis qui est aussi celui des thomistes Hervé [7], Capréolus [8], Soncinas [9], Cajetan [10] et Soto [11].

1. *L'individuum vagum* est un universel, estime Suarez ; car la notion d'individu, de suppôt, ou de personne, est bien une notion univoque ; Suarez la rapporte au propre, parce que l'individualité n'est point l'essence, mais l'accompagne nécessairement.
2. Disp. *Metaph.* VI, sect. 9.
3. Jean de Jandun, II *Metaph.* q. 9.
4. Scot. *In II Sent.* dist. 3, q. 1 — VII *Metaph.* q. 16.
5. Andrea, VII, *Metaph.* q. 7.
6. Grégoire de Rim. *In I Sent.* dist. 38.
7. Hervé. *Quodlib.* 1, q. 9.
8. Capreol. *In I Sent.* dist. 8, q. 2, a. 3.
9. Soncin. VII *Metaph.* q. 40.
10. Cajetan. *In Sum. Theol.* I p., q. 28. — *De ente et essentia*, c. 4, q. 7.
11. Soto, *Logic.*, q. 3. univers. a. 1. dub. 2.

Il faut au moins, dit-il, une différence de raison avec fondement dans la réalité ; autrement les genres et les espèces ne seraient que de vains mots ainsi que les sciences qui reposent sur cette classification comme sur leur base ; autrement l'on ne verrait pas tel caractère, la rationalité par exemple, s'ajouter en l'homme aux caractères génériques de l'animalité qui se trouvent seuls ailleurs : ainsi l'argument qu'employaient les réalistes est réduit par Suarez à sa juste valeur et utilisé au profit de sa propre thèse.

Mais de plus, puisqu'entre la nature spécifique et la différence individuelle, il n'y a qu'une différence de raison, à fortiori n'y aura-t-il qu'une différence de ce genre entre les caractères qui constituent l'espèce. Et comment concevrait-on ces degrés d'être comme existant séparément les uns des autres sans rien qui les individualise ? à moins de prétendre qu'en effet tel ange, saint Michel par exemple, a en lui divers principes par lesquels il est telle substance, tel esprit, tel ange. On ne s'aviserait pas d'attribuer à l'âme humaine trois principes pour les opérations des trois vies, végétative, sensitive, rationnelle ; semblablement l'on ne devra plus diviser le composé humain selon les caractères plus ou moins généraux qu'on peut découvrir en lui. On dit avec raison qu'il faut un fondement à l'opération rationnelle qui distingue les genres et les espèces ; mais la distinction réelle n'est nullement nécessaire ; il suffit qu'il y ait entre les êtres des degrés de ressemblance et que ces degrés soient perçus par la raison. On dit que l'animalité peut être distincte de la rationalité puisqu'elle en est séparée chez les animaux et qu'elle ne lui est unie que chez l'homme ; mais rien ne prouve que cette union quand elle est réalisée n'empêche la distinction que l'on dit ; si la rationalité ne peut être unie à l'animalité au point de l'inclure, il est vrai cependant qu'en l'homme le principe rationnel se trouve contraint à raison de l'unité de substance de faire fonction d'âme sensitive et d'âme végétative[1].

1. Une question connexe, question de logique plus que de métaphysique, est de savoir si l'on peut affirmer les uns des autres des concepts abstraits de genre et d'espèce. Suarez ne voit pas d'inconvénients à ce qu'on affirme ainsi les uns des autres des concepts d'ordre physique, pour dire

7. — De même que Suarez a terminé son étude de l'unité individuelle par la recherche du principe d'individuation, ainsi se demande-t-il à propos de l'unité formelle quel en est le principe [1]. Chaque être compte un grand nombre de principes d'individuation, puisque la matière, la forme, leur mode d'union, leurs accidents possèdent chacun le leur. De la même façon comptera-t-il plusieurs principes d'unité formelle, selon les concepts universels irréductibles, ou formalités, en lesquels se résoud son concept complet : il y aura un principe d'unité générique et un principe d'unité spécifique. Certains veulent qu'il y ait coïncidence entre ces deux unités d'une part, et d'autre part la matière et la forme. La matière fournirait le genre, et la forme la différence spécifique. Mais ces penseurs, Albert [2], Gilles de Rome [3], Durand [4], prennent les mots de matière et de forme par trop à la lettre au point d'exclure les substances incorporelles de la classification en genres et en espèces. Suarez consent à admettre cette terminologie, mais il l'entend dans un sens plus large. Entre la matière et le genre il n'existe qu'une analogie ; le genre est indifférent à telle ou telle différence spécifique comme la matière proprement dite est indifférente à telle ou telle forme, mais on ne peut aller plus loin. Même chez les êtres matériels, si la matière fournit le genre et s'identifie en quelque sorte avec lui, on ne peut cependant pas dire que la forme s'identifie avec la différence spécifique : celle-ci n'est qu'une addition, tandis que la forme est un principe d'existence. On dira donc, de façon

par exemple : *albedo est color*. Quant aux concepts métaphysiques, il croit qu'il serait téméraire de les rapprocher dans des propositions de ce genre parce qu'on ne peut affirmer une abstraction d'une autre, selon l'opinion même de S[t] Thomas et de Cajétan, et que ces propositions ne peuvent être entendues autrement. En fait il distingue quatre séries de propositions de ce genre et il ne les réprouve pas toutes aussi énergiquement les unes que les autres. — La difficulté n'existe pas en français où l'emploi de l'article, défini ou indéfini, marque de façon précise l'extension du sujet et de l'attribut ; on distinguerait par exemple les deux propositions suivantes, d'usage d'ailleurs bien rare : L'humanité est l'animalité, et : l'humanité est une animalité. (Disp. *Metaph.* VI, sect 10).

1. *Ibid.* sect. 11.
2. Albert., *In Praedicam.* cap. de Subst.
3. Aegid. *ibid.* et *Quodlib.* 1, q. 8.
4. Durand. In II *Sent.* dist. 3, q. 1.

générale, que le principe de l'unité formelle, c'est toute l'essence et toute la nature, que le principe de l'unité générique c'est cette nature en tant qu'elle est susceptible de perfectionnement et de détermination, et que le principe de l'unité spécifique c'est elle selon la dernière perfection essentielle qu'elle comporte.

IV. *Les divers genres de distinctions.*

Comme l'unité implique l'indivision et s'oppose à la multiplicité qui résulte de la division ou de la distinction, il faut expliquer ici les divers genres de distinctions que l'être comporte [1].

1. — Aucun doute que certaines distinctions ne doivent être appelées réelles, ce qui est le cas lorsque des deux choses que l'on considère aucune ne se confond avec l'autre. Parfois il est aisé de voir que la distinction est aussi accentuée : tels, par exemple, deux suppôts ou les accidents qui existent dans des suppôts distincts. Parfois le cas est moins net ; quand les choses considérées sont unies, comme la matière et la forme, la substance et la quantité, comme en général les éléments d'un composé, on est assuré qu'il y a plus qu'une distinction de raison ; mais peut-on aller jusqu'à parler de distinction réelle [2] ?

La distinction de raison est celle qui n'existe pas formellement dans les choses, mais que nous leur attribuons selon notre manière de penser et de parler. On en distingue de deux sortes, selon que les choses fournissent ou non un fondement à la distinction énoncée par l'esprit ; on les appelle, de façon assez obscure et assez équivoque, distinction de raison *raisonnée*, distinction de raison *raisonnante*. Le fondement ne peut être évidemment une distinction réelle, mais il consiste en ce qu'un même être équivaut éminem-

1. Disp. *Metaph.* VII.

2. Outre la distinction réelle *positive* qui existe entre deux choses réelles, il y a la distinction négative, qui existe entre un être et un non-être, ou entre deux choses non-existantes. — Suarez note aussi, à cette occasion, qu'il peut y avoir distinction réelle sans relation réelle ; qu'en tout cas, ce sont deux questions différentes. (Disp. *Metaph.* VII, sect. 1)

ment à ceux que le concept distingue, ou du moins en ce qu'il a quelque rapport avec les êtres de qui cette distinction est affirmée. Cette distinction, de raison raisonnée, est encore appelée par quelques-uns distinction virtuelle.

Entre la distinction de raison et la distinction réelle, Suarez place une distinction intermédiaire qu'il appelle modale [1]. L'inspiration a pu lui en venir de Scot, mais sa théorie est certainement originale. Les nominalistes, comme Durand et Ockam, devaient être ennemis de distinctions aussi bien que des entités multiples ; les thomistes ont pensé de même sur ce point, bien que certains, Soto en particulier, concèdent pratiquement l'existence d'une distinction intermédiaire, lorsqu'ils subdivisent la distinction réelle en majeure et mineure. La distinction formelle de Scot est nettement une distinction intermédiaire, et non point, comme certains l'ont prétendu, un équivalent de celle de raison raisonnée. Pour Scot il y a dans l'être lui-même, avant tout examen de la raison, des principes *actuellement* distincts sans cependant l'être comme des *choses* (res) ; ainsi la distinction entre l'essence d'un être et ses propriétés n'est pas réelle sans être pourtant purement conceptuelle, et de même les caractères génériques et spécifiques qu'énumère une définition ne diffèrent pas seulement dans l'esprit.

Suarez ne goûte pas la distinction formelle imaginée par Scot ; il reproche au mot forme d'en dire trop ou trop peu, de désigner soit un principe substantiel, soit un simple concept. Ainsi pour Scot il y a distinction formelle entre individus de même espèce et entre aspects d'une même idée. C'est réunir sous un même vocable des choses très dissemblables, atténuer certaines différences et en exagérer d'autres.

Suarez admet lui aussi une troisième distinction, mais d'une nature un peu différente ; il l'appelle distinction *modale* « parce qu'elle existe entre une chose et sa manière d'être ». Ces modes, dans les êtres créés, sont quelque chose de positif ; ils en affectent par eux-mêmes l'entité et leur

1. S[t] Thomas et les anciens auteurs, dit Suarez, parlent de distinction réelle et de distinction de raison, sans agiter la question d'une distinction intermédiaire.

confèrent quelque chose qui dépasse même leur essence complète, réelle et individuée ; ainsi, dans la quantité, outre l'entité quantitative elle-même, faut-il admettre, selon Suarez, l'existence d'un mode, qui est l'inhérence de la quantité à la substance. Suarez ne prend pas ici le mot mode au sens général de détermination, mais au sens spécial de la dernière détermination des choses : le mode n'ajoute pas aux choses une entité nouvelle, il modifie seulement l'entité qui préexiste ; il en est donc inséparable et s'identifie en quelque sorte avec elle ; il n'est pas un être bien qu'il soit réel et hors du néant.

Quant à l'existence de ces modes, Suarez la prouve par des exemples comme celui qu'il a tiré de la quantité, et par le raisonnement a priori : car, « les créatures sont imparfaites et par suite dépendantes, ou composées, ou limitées, ou changeantes selon les divers états de présence, d'union ou d'achèvement ; dès lors, elles ont besoin que des modes viennent réaliser en elles ces manières d'être. Il n'est point nécessaire en effet que ce soient toujours des entités tout à fait distinctes : cela même ne serait pas aisé à concevoir ; et ce ne peut être non plus un pur néant ; il faut donc que ce soient des modes réels. [1] »

Suarez invoque d'ailleurs en sa faveur quelques autorités, comme Durand [2] et Astudillo [3] au sujet de l'inhérence de l'accident, Gilles [4] au sujet de la subsistence, et enfin Fonseca [5] qui a même trop élargi la notion du mode par l'adjonction de deux catégories, l'une formée d'entités réellement distinctes, l'autre d'aspects des choses qui n'ont entre eux qu'une différence de raison.

1. « Cum creaturae sint imperfectae, ideoque vel dependentes, vel compositae, vel limitatae, vel mutabiles secundum varios status præsentiae, unionis, vel terminationis, indigent his modis quibus haec omnia in ipsis compleantur. Quia nec per entitates omnino distinctas hoc semper fieri necesse est, imo nec commode intelligi potest ; neque etiam fieri potest per id quod sit omnino nihil, et ideo saltem requiritur modus realis. » (*loc. cit.* sect. 1, n. 19).

2. Durand, In I *Sent.* dist. 30, q. 2, n. 15.

3. Astudillo, I *de Generat.* q. 5, ad. 1.

4. Aegid. *De Composit. Angel.* q. 5.

5. Fonseca V *Metaph.* c. 6, q. 6. sect. 2.

2. — On risque bien d'errer, estime Suarez, en voulant déterminer le genre de distinction qui convient à chaque cas particulier [1]. On peut cependant poser cette règle générale : il y a plus qu'une distinction de raison raisonnée, lorsque les objets que représentent les concepts peuvent exister l'un et l'autre séparément à l'état individuel, ou du moins quand la disparition de l'un n'entraîne pas celle de l'autre. Dans le premier cas, la séparation effective des deux objets prouve la distinction réelle ; dans le second cas, il n'y aura que distinction modale, et ce qui disparaît, c'est le mode. Soutenir le contraire serait changer le sens des mots ou nier le principe de non-contradiction.

On objectera que la rationalité peut être séparée de l'animalité puisque l'animal en est privé, sans qu'on mette pour cela en l'homme une distinction réelle entre la nature sensible et la nature raisonnable ; mais Suarez observe qu'il a parlé de séparation individuelle ; or si l'animalité se trouve séparée de la rationalité, ce n'est pas dans le même individu.

L'objection théologique se tire de ce fait que les relations divines qui constituent les personnes de la Ste Trinité s'identifient avec l'essence divine bien qu'elles en soient séparables : l'essence en tant qu'unie à la filiation est séparée de la paternité. Suarez nie cette séparation. Se communiquer à la filiation ou à la procession, répond-il, n'est pas pour l'essence divine se séparer de la paternité. Sans doute il n'est pas dans l'ordre de la nature finie de se communiquer à des choses distinctes entre elles sans se distinguer d'elles autrement que par une distinction virtuelle ou de raison ; mais la simplicité de la nature infinie exige qu'il en soit ainsi en Dieu, et il n'y a pas à s'en étonner puisqu'il s'agit du plus impénétrable des mystères, du mystère de la Ste Trinité, que la foi seule peut nous révéler et nous faire admettre avec certitude.

De façon générale, la foi peut nous apporter en semblable matière des enseignements précieux ; c'est elle par exemple qui en nous affirmant la séparation effective de la quantité d'avec la substance matérielle du pain dans la Ste Eucha-

1. Disp. *Metaph.* VII, sect. 2.

ristie, nous prouve qu'il y a, entre les deux, distinction réelle et non seulement distinction modale ou de raison. Mais, comme Dieu n'a pas opéré tous les prodiges dont il était capable, il s'en suit que certaines séparations possibles ne se réalisent pas ; dès lors, en bien des cas, nous devons nous borner à affirmer des distinctions moindres. Ce n'est pas nier qu'il n'y en ait réellement de plus fortes ; c'est seulement observer cette règle de loyauté intellectuelle qui nous interdit d'affirmer plus que nous ne pouvons démontrer.

La règle générale posée plus haut, peut d'ailleurs être complétée par des remarques subsidiaires. — Ainsi en la Ste Eucharistie, la quantité du pain se trouve, il est vrai, séparée de sa matière propre, mais celle-ci n'existe pas séparée de sa quantité. L'on ne dira pas pour cela que la matière n'est qu'un mode de la quantité : car la matière ne saurait être le mode d'un accident. Et l'on ne dira pas non plus que la matière ne peut pas, si Dieu le veut, exister séparée de sa quantité ; car cette existence séparée qui n'est pas objet d'expérience, peut être la conclusion d'un raisonnement a fortiori : si la quantité qui n'est qu'un accident peut exister séparée, à plus forte raison la substance, dont l'existence est nécessairement moins dépendante.

On affirmera aussi une distinction réelle entre la matière et la forme, bien que la puissance divine, à notre connaissance, les ait toujours maintenues unies, parce que l'étude de leurs propriétés montre à l'évidence que ces deux éléments n'ont pas l'un par rapport à l'autre les fonctions d'un mode.

On affirmera une distinction réelle entre une forme substantielle et une faculté, parce que celle-ci est trop parfaite dans l'ordre de l'opération pour n'être qu'un mode, tandis que la forme au contraire est trop imparfaite pour être en même temps principe d'être et principe d'action.

Ainsi, bien des cas échappent à la règle générale et ont besoin d'être étudiés séparément, selon la nature particulière des principes considérés ; Suarez corrige par là ce qu'avait de trop absolu sa règle générale qui n'admettait d'autre criterium de la distinction réelle que la séparation effective.

Ce qui limite encore la portée de cette règle, c'est qu'en certains cas il peut y avoir distinction réelle, bien que la séparation soit certainement impossible. Suarez groupe ces cas sous la dénomination générale d'« habitude ou de dépendance essentielle ». Ainsi les créatures ont vis-à-vis de Dieu une relation de dépendance tellement essentielle qu'on ne peut en aucune façon les concevoir comme indépendantes. Et pour parler en général, une relation est toujours si étroitement liée à son terme qu'on ne peut concevoir l'une sans l'autre ; le terme est de l'essence de la relation[1]. De même les personnes divines ne peuvent exister l'une sans l'autre parce qu'elles sont constituées par des relations mutuelles et qu'elles s'impliquent l'une l'autre, parce qu'identiques à l'essence divine, elles sont nécessaires comme elle, nécessaires par rapport à elle, donc nécessaires l'une à l'autre [2].

3. — Suarez termine son étude sur l'unité et la multiplicité par une dissertation sur l'unité et la diversité [3], ce qui l'amène à parler du principe même d'identité énoncé sous la forme suivante : Les choses qui sont identiques à une troisième sont identiques entre elles : « Ce principe, dit-il, doit s'entendre avec quelque restriction. Si ces choses sont identiques *dans la réalité* à la troisième, elles le seront aussi entre elles, bien qu'elles puissent offrir entre elles une différence *de raison* ; si elles n'ont avec cette troisième aucune différence ni réelle ni de raison, elles seront de tout point identiques entre elles. Mais ce principe n'a de valeur *simpliciter* que s'il s'agit des créatures et des choses finies ; quand il s'agit de cette chose infinie qu'est l'essence divine, la maxime ne se vérifie plus, à parler absolument, parce qu'à

1. Suarez parle de relations réelles rentrant dans le prédicament.
2. Suarez se défend de fonder cette argumentation sur le principe d'identité : Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, principe qu'il déclare témérairement inapplicable au mystère de la Ste Trinité. Il ne fait appel qu'au principe suivant : Deux choses absolument identiques dans la réalité sont inséparables, ou mieux encore à celui-ci : L'essence divine et la relation divine ne sont pas de tout point identiques, mais l'essence divine est essentielle à la relation, et celle-ci est le terme intrinsèque de l'essence.
3. Disp. *Metaph.* VII, sect. 3.

raison même de son infinité elle peut s'identifier à des relations opposées entre elles et qui justement à cause de cette opposition ne peuvent s'identifier entre elles, si ce n'est dans l'essence divine[1]. » Opinion sur laquelle Suarez reviendra et qui lui tient à cœur, qui lui semble requise par la transcendance divine et surtout par l'incompréhensibilité du mystère de la Ste Trinité mais qui, outre sa fausseté, a le gros inconvénient de mettre les dogmes de la foi en opposition avec la raison et de rompre cette union entre la philosophie et la théologie que Suarez déclarait par ailleurs si précieuse ; comment après cela conclure de l'une à l'autre ?

§ 3. Le vrai[2].

Étudier la vérité, c'est l'occupation de toute science, bien que la philosophie s'y emploie plus spécialement et recherche non pas telle vérité, mais la nature de la vérité. On distingue la vérité des paroles, celle des concepts, celle des choses. Suarez abandonne la première catégorie aux dialecticiens. Quant aux deux autres, il les examine en même temps à raison de leur connexion. C'est de la vérité des choses seulement qu'il devrait traiter en étudiant les propriétés de l'être, mais cette vérité est reliée à celle des concepts par une étroite parenté. Dans l'une et dans l'autre, il y a assimilation des choses et de l'esprit ; mais dans la vérité formelle, c'est l'esprit de l'homme qui se modèle sur les choses ; dans la vérité transcendantale, ce sont les choses qui se modèlent sur la raison de Dieu, ou encore (c'est un

1. « Ex dictis potest colligi, quomodo sit intelligendum illud axioma quod Aristoteles posuit 4 Metaph. : Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se ; intelligendum est enim cum proportione, nam si sunt eadem re uni tertio, simili modo erunt eadem re inter se, poterunt autem esse ratione diversa ; si autem re et ratione sint uni tertio eadem, erunt eodem modo eadem inter se. Sed hoc principium in creaturis et in rebus finitis simpliciter tenet ; in re autem infinita, qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima, absolute loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis, quae propter oppositionem inter se idem esse non possunt, nisi tantum in essentia. » (loc. cit. n. 8)

2. Disp. *Metaph.* VIII et IX.

autre point de vue) qui offrent en elles une aptitude à être connues de l'intelligence créée.

I. — Qui dit vérité *formelle* dit concept adapté à une réalité [1]. Certains auteurs, par souci excessif d'assimiler la vérité formelle à la vérité transcendantale, veulent qu'elle réside non dans l'esprit, mais dans l'objet de la connaissance ; ce serait d'ailleurs pour eux comme pour les autres philosophes la conformité entre les choses et l'esprit. Cette théorie étrange repose sur une raison sophistique, à savoir que l'intelligence, quand elle veut juger de l'exactitude de sa connaissance, la compare à la réalité. C'est le sentiment de Durand [2], et à peu de chose près d'Hervé [3] ; même Soncinas [4], Javelli [5] et Dominique de Flandre [6] donnent cette opinion comme probable. Pourtant Suarez n'hésite pas à dire qu'elle va contre le sens commun et la façon courante de parler, puisqu'on n'attribue d'ordinaire qu'au concept et non à l'objet le qualificatif de vrai. La vérité formelle, ou de connaissance, réside donc dans l'esprit [7].

C'est dire que la vérité formelle n'est pas un absolu [8], comme l'ont voulu Capréolus [9] et Soncinas [10], bien que celui-ci ait ajouté « *cum respectu* ». C'est essentiellement une relation, selon l'avis commun, et ce qui le prouve, dit-il, c'est entre autres arguments que le même jugement, sans subir dans l'esprit aucune altération, peut devenir faux de vrai qu'il était, par suite d'une modification de la réalité [11].

---

1. Disp. *Metaph.* VIII, s. 1.
2. Durand. In I *Sent.* d. 19, q. 5.
3. Herv. *Quodlib.* 3, q. 1.
4. Soncin. VI *Metaph.* q. 16.
5. Javell. VI *Metaph.* q. 13.
6. Domin. de Flandr. VI *Metaph.* q. 23.
7. Au lieu de parler de connaissance en général, Suarez ne parle ici que de la connaissance rationnelle qui se rencontre dans le jugement ; il semble exclure la connaissance de simple concept et la connaissance sensible. Ailleurs il est moins absolu.
8. Disp. *Metaph.* VIII, s. 2.
9. Capreol. In I *Sent.* d. 19, q. 3, concl. 3.
10. Soncin. VI *Metaph.* q. 17.
11. Suarez parle ici comme si l'esprit était soustrait à l'influence de l'objet, au moment où le jugement en question devient faux. Or l'esprit qui affirme en matière contingente sans être en contact avec les faits, est téméraire et n'agit pas dans les conditions normales. D'un jugement de

Cependant en se ralliant à l'avis de la majeure partie des thomistes, il n'admet pas que la relation en question soit toujours réelle ; et elle ne sera pas toujours de raison comme le veulent ceux qui font de la vérité formelle un absolu. Elle sera l'un ou l'autre selon que le terme lui-même, à savoir l'objet représenté, sera lui-même réel ou non. Puis soudain, minimisant sa pensée, Suarez déclare que la relation dont il parle, n'est ni une relation prédicamentale, ni même une vraie distinction de raison ; c'est simplement le jugement en tant qu'il se trouve conforme à son objet. — Suarez n'estime pas d'ailleurs que tout soit faux dans la théorie que soutiennent ici Capréolus et Soncinas ; il leur concède que la vérité formelle a dans l'esprit lui-même, et non seulement dans la réalité, un fondement absolu ; c'est la perfection même de l'acte de connaissance, perfection totale dans le cas d'évidence, perfection partielle dans le cas de simple certitude. En un autre sens, Suarez admettrait qu'on donnât la vérité formelle comme un absolu, parce que son rapport avec l'objet ne lui apparaît que comme une concomitance ; il néglige ici l'action que l'objet exerce sur les facultés de connaître.

Une question, dès lors débattue, était de savoir si la vérité était dans les simples concepts ou si elle ne se trouvait que dans les jugements ; ce dernier avis est celui de Cajetan [1], d'Hervé [2] et de Durand [3], contre Capréolus [4], Soncinas [5], Silvestre de Ferrare [6] et Fonseca [7]. Suarez prend une voie moyenne [8]. Il admet que les concepts, qui sont des images, soient vrais ou faux, parce que ces images

ce genre, Suarez ne peut, semble-t-il, tirer argument. — Un autre de ses raisonnements ne nous paraît pas mieux fondé ; la vérité formelle, dit Suarez, est une relation, à cause de son analogie avec le bien qui est essentiellement une convenance ; mais le bien dont il parle est le bien ontologique et c'est avec le vrai transcendantal ou fondamental qu'il aurait dû le comparer ; il n'en peut rien conclure directement pour la vérité formelle.

1. Cajetan. *In Sum. Theol. I p.* q. 16, a. 2.
2. Herv. *Quodlib.* 3, q. 1, a. 2 et 3.
3. Durand. In II *Sent.* d. 16, q. 5. n. 14.
4. Capréol. In I *Sent.* d. 19, q. 3, a. 1, concl. 3.
5. Soncin. VI *Metaph.*, c. 2, q. 17.
6. Silvestr. Ferrar. I *contra Gent.* cap. 59 et 60.
7. Fonseca. IV *Metaph.*, c. 2, q. 6, sect. 4.
8. Disp. *Metaph.*, VIII, sect. 3. (Cf. *Sum-Theol.* I p. q. 16, a. 2).

sont conformes ou non à leur objet ; cependant il estime que la vérité se trouve plus spécialement dans le jugement, parce que là non seulement elle existe, mais elle s'affirme. Sans doute le jugement n'est comme le concept qu'une connaissance directe et non point une connaissance réflexe ; pourtant, il est « comme réflexe dans une certaine mesure[1] », si on le compare au concept. Pensée atténuée que Suarez renforce un peu plus loin en disant que « dans le simple concept la vérité est possédée, mais non point connue [2] ». Peut-être aurait-il pu restreindre encore cette différence, car tout jugement ne porte pas en lui-même la marque de sa vérité ; il n'en est ainsi que des propositions nécessaires. — Presque aussitôt, il est vrai, Suarez semble donner du problème une solution différente [3]. La vérité, dit-il, ne réside pas dans l'appréhension d'un objet, mais dans le jugement. Il ne suffit même pas que l'on comprenne les deux termes de la proposition, sujet et prédicat ; tant que la copule n'intervient pas pour les réunir et affirmer l'un de l'autre, il n'y a ni vérité ni erreur. Seulement, ajoute Suarez, revenant en quelque sorte à sa première position, toute appréhension contient un jugement, si imparfait, si rudimentaire qu'on voudra ; et il en est de même, toute proportion gardée, de la connaissance sensible. N'eut-il pas été préférable de dire simplement que ce jugement, chez l'homme, accompagne *d'ordinaire* le simple concept ? Nous savons en effet d'où nos concepts nous viennent, s'ils sont le fruit de l'imagination ou de l'application de nos facultés à l'étude du réel, et d'après cela nous les appelons chimériques ou exacts. Nous n'attribuons d'ailleurs qu'aux concepts d'autrui le qualificatif d'erroné ; avouer qu'on est dans l'erreur, c'est déjà en être sorti.

L'intelligence créée se règle sur les choses, à moins que celles-ci ne soient d'ordre pratique ; en ce cas, en effet, c'est l'intelligence qui a mission de les régler [4]. Semblablement

1. *Ibid.* n. 18 : « *Si compositionem ad simplicem apprehensionem comparemus, quodammodo est quasi-reflexiva supra illam...* »
2. *Ibid.* n. 19 : « *...in simplici conceptione esse veritatem tamquam in habente, non tamquam in cognoscente.* »
3. *Ibid.* sect. 4.
4. *Ibid.* sect. 5.

le monde, créé par Dieu, est dirigé, mesuré par lui, et ce n'est pas lui qui se règle sur les choses. Mais, aussi bien en Dieu qu'en nous, il faut distinguer la connaissance spéculative d'avec la connaissance pratique. La connaissance spéculative en Dieu n'opère pas les essences ; elle les connaît parce qu'elles sont telles. Elle ne produit pas les existences ; elles les connaît parce qu'elles existent ou qu'elles existeront [1]. Au contraire, la connaissance pratique que Dieu a des unes et des autres les pose dans l'être et leur sert de mesure.

2. — La vérité formelle n'ajoute rien au concept ; la vérité *transcendantale* [2] n'ajoutera rien à l'être, et ceci est conforme à la théorie générale des propriétés de l'être, telle que l'a exposée Suarez. Le vrai transcendantal, c'est l'être en tant qu'il est de soi conforme à une intelligence ou apte à y être conforme ; il implique donc une entité, l'être, et un rapport, la cognoscibilité ou l'intelligibilité. Ce n'est pas une pure négation : ou bien l'on prendrait le mot : vrai, dans un sens très particulier [3]. C'est un rapport ; mais lequel ? non une pure détermination extrinsèque provenant du rapprochement facultatif de deux êtres opéré par l'esprit ; autrement le vrai ne serait pas une propriété essentielle de l'être ; — non pas non plus une propriété positive de l'être, distincte de lui ; il faut qu'elle fasse corps avec lui ; car c'est tout l'être qui est vrai. Ce n'est pas un absolu, puisque c'est le rapport à une intelligence. Ce n'est pas davantage une relation soit prédicamentale, soit transcendantale ; une relation transcendantale équivaudrait

1. C'est en ce sens, dit Suarez, que « de saints et graves théologiens » affirment que les choses n'arrivent point parce que Dieu les prévoit, mais qu'il les prévoit parce qu'elles arriveront. Tous les théologiens ne distinguaient point à ce propos entre la science spéculative et la science pratique. — D'ailleurs, pour Suarez, ce n'est point du dehors que vient à Dieu la connaissance purement spéculative des choses, mais du dedans, de sa propre nature, et telle est la raison de l'exactitude absolue, de l'infaillibilité parfaite de cette connaissance.

2. Disp. *Metaph.* VIII, sect. 7.

3. Ainsi l'or *véritable* n'est pas vrai parce qu'il a plus d'intelligibilité que l'or *faux* ; il est vrai comme différent de celui qui est artificiel ou simplement apparent. Mais ce n'est pas de cette vérité qu'il est question ici, au moins directement.

à un absolu (ainsi croyons-nous comprendre la pensée de Suarez) ; une relation prédicamentale serait ou réelle ou de simple raison ; or on ne peut admettre que la vérité des choses soit un fruit de la connaissance [1] ; et la relation réelle ne saurait être admise au moins pour l'universalité des cas, par exemple de la part de Dieu qui n'a aucune relation réelle en dehors des relations de personne qui constituent sa vie essentielle ; la relation réelle ne saurait même être admise simplement de la part de la créature vis-à-vis de Dieu ; car Dieu serait considéré comme connaissant ou comme agissant : or la relation de ressemblance entre le connu et le connaissant n'est pas une relation proprement dite, et la relation de causalité n'importe pas à la question présente. Ni la connaissance que Dieu a des choses, ni celle qu'en ont les intelligences créées, n'ajoutent rien à leur nature. Et leur vérité ne serait en rien diminuée, dans l'hypothèse où il n'y aurait aucune intelligence pour les connaître [2]. Qu'on appelle vérité la conformité actuelle ou la conformité aptitudinale à une intelligence, d'aucune manière on ne peut la faire consister en une relation proprement dite. Que sera donc la vérité métaphysique ? Cette expression, dit Suarez, « signifie l'entité de la chose, en soulignant (*connotando*) la connaissance ou le concept de l'intelligence auquel cette entité est conforme, ou bien en qui la chose est ou peut être représentée comme elle est. » Cette conformité n'est pas une relation ; ce n'est qu' « une dénomination issue du rapprochement de deux choses dont l'une est bien telle qu'elle est représentée par l'autre. » Ceci ressemble fort à la dénomination extrinsèque que Suarez reproche à Cajetan [3], et la ressemblance est d'autant plus grande que Suarez admet comme Cajetan un fondement à la dénomination

1. Une « fiction », dit Suarez jouant sur les mots (*fingere, former*).

2. Cette hypothèse est chimérique, puisque l'intelligence divine ne peut pas ne pas exister. La vérité qui existe en dehors de toute connaissance, c'est l'être en tant qu'il sert de fondement à la connaissance vraie. La conformité aptitudinale n'est pas la vérité ; celle-ci n'existe que dans une conformité réelle ; il est vrai qu'elle existe toujours et pour toutes les choses créées, lesquelles sont sous le regard de Dieu ; Dieu lui-même est éternellement et nécessairement connu puisqu'il est connaissant non moins que connaissable.

3. Vasquez pensait comme Cajetan (*In I Sum. Theol.* disp. 77, cap. 4).

dont il parle. Relation formelle ou non, toujours est-il que Suarez définit la vérité métaphysique par quelque chose qui y ressemble ; car la conformité dont il parle est bien conçue à la manière d'une relation ; or, par ailleurs, Suarez présente la vérité métaphysique comme antérieure à la connaissance qu'on en a [1]. Il semble avoir oscillé entre deux tendances, l'une de trop identifier le vrai avec l'être au point de le confondre avec son fondement et de le déclarer indépendant de la connaissance, l'autre au contraire d'exagérer le caractère extrinsèque de la relation de vérité, en en faisant l'œuvre de l'esprit. Propriété de l'être, le vrai doit s'identifier avec lui ; mais cette propriété comprend un rapport avec l'intelligence ; comme ce rapport ne peut être une relation réelle, il sera dans la pensée. Il y a dans tout le développement de la thèse suarézienne plus d'une trace de ces incertitudes.

3. — Il s'en trouve davantage encore, quand notre philosophe aborde la question connexe et si épineuse de l'antériorité des deux vérités, formelle et transcendantale [2]. Il voudrait nier que la vérité soit d'abord dans l'esprit, comme le pense Aristote, et il affirmerait volontiers que la vérité transcendantale précède l'autre comme l'être précède la connaissance ; mais il croit devoir concéder à l'histoire que le mot de vrai a désigné la connaissance avant de s'appliquer à l'être. Toutefois à supposer qu'un sens du mot ait suggéré l'autre, Suarez nie qu'ils aient entre eux une parenté logique. Il admet bien qu'il y ait une sorte de vérité ontologique en corrélation avec la vérité logique, mais il la distingue de la vérité transcendantale [3] ; cette vérité le serait au sens causal, et conviendrait dès lors même aux êtres chimériques objets d'un jugement vrai ; les chimères seraient vraies comme objets de la proposition vraie qui les déclare des fictions. La vérité transcendantale au contraire

1. Disp. *Metaph.* VIII, sect. 7, n. 11.
2. *Ibid.* sect. 8.
3. « Censeo res cognitas posse ab hac veritate cognitionis per extrinsecam analogiam ac denominationem dici veras, non tamen secundum hanc rationem ant denominationem sumi verum, cum dicitur passio entis. » (n. 10).

ne conviendrait qu'aux êtres réels[1] et Suarez semble méconnaître qu'elle soit pareillement cause, et au premier chef, de jugements vrais ; le mot de vérité lui semble ici « faire équivoque [2] ». — Ne pouvant donner à la vérité transcendantale le premier rang, il accorde au moins son indépendance. « Tout au plus », admet-il qu'entre la vérité formelle et la vérité transcendantale on puisse parler d'analogie de proportionalité ; mais, au moment où il s'en explique, on ne voit plus bien ce qu'il entend par vérité transcendantale. Il dit qu'elle requiert une entité susceptible d'adéquation avec le concept qu'on s'en fera, mais il semble donner cette exigence comme extérieure à la définition. De même, dit-il, qu'un fruit peut être sain en lui-même, tout en l'étant causativement pour qui s'en nourrit, ainsi y aurait-il dans la vérité transcendantale une sorte de vérité intrinsèque, distincte de cette conformité avec l'intelligence qui fait ressembler la vérité transcendantale à la vérité formelle.

4. — Après le vrai, le *faux* [3]. Malgré l'avis de quelques auteurs ses contemporains, Suarez estime que ce concept est l'opposé direct de la vérité logique ou formelle et non de la vérité métaphysique[4]. Dès lors il n'y a pas, à proprement parler, de fausseté dans les choses, ni dans les concepts simples ; il ne s'en trouve que dans les jugements ; et ce sentiment qui correspond à ce qu'a dit Suarez de la vérité et qui est affirmé par lui avec plus d'énergie et moins de restrictions, lui semble être le plus vrai et le plus conforme à la pensée d'Aristote et de St Thomas.

Il y a une fausseté ontologique, mais elle ne se rattache à la fausseté logique que par analogie d'attribution ou de métaphore ; tels l'or faux ainsi appelé parce qu'il est en

1. « Censeo ab hac veritate cognitionis translatum esse hoc nomen veri, ad significandam hanc proprietatem cujuslibet entis realis, quæ est conformitas cum intellectu actu vel potentia concipiente rem sub tali ratione entis realis. » (n. 11).

2. « Videtur hæc vox aequivoce dici sub his duabus rationibus, vel ad summum, secundum analogiam proportionalitatis. » (n. 12).

3. Disp. *Metaph.* IX.

4. Ibid. sect. 1.

désaccord avec le concept vrai du métal ; l'objet d'un jugement faux, comme l'idole, qui est un faux dieu parce qu'il est faux qu'elle soit Dieu ; l'être qui ne répond pas à l'idée de son auteur, telle la statue différente de son modèle [1]. — Par rapport à Dieu, il n'y a pas de fausseté ontologique, car tout ce qui existe, tout ce qui est produit par lui directement, ou par l'intermédiaire des causes secondes, est connu de lui, voulu ou permis par lui. Par rapport à nous, la fausseté ontologique existe dans les œuvres de l'art ou de l'industrie humaine, et dans les actions morales ; mais seulement en un sens, dans le sens dérivé qui a été indiqué ; car lorsque notre main nous trompe ou que notre vertu défaille, nous savons ce que nous faisons ; le désaccord est entre l'œuvre et l'idéal que nous en avions ou que nous en devions avoir, non entre l'œuvre et la connaissance que nous en avons.

Par un assez curieux illogisme, Suarez pour qui les simples concepts sont susceptibles d'une certaine vérité, n'estime pas qu'ils le soient de fausseté [2]. Il les assimile à des images sensibles inexactes, dont il dit, non sans quelque subtilité, que « si en quelque point, elles ne représentent pas la réalité, on ne doit pas les appeler à proprement parler images fausses, mais images imparfaites ou diminuées, ou tout simplement des non-images. [3] » Encore une fois, il n'y a de fausseté que dans le jugement.

1. « Entia, quatenus entia sunt, non sunt falsa ; sed, si falsitas aliquo modo eis attribuitur, solum est et per attributionem quamdam, et quatenus non entia sunt. » (n. 12). Du troisième genre de fausseté, Suarez dit spécialement : « Aristoteles illum modum prætermisit, et mihi valde improprius videtur, parumque communi modo loquendi usitatus ; non tamen repugnat talis metaphorica denominatio, ut quia res dicitur vera, quando est arti conformis, falsa dicetur quando non est conformis. » (*ibid.*, n. 13).

2. « Ratio hujus differentiae est, quia inter intellectum et res quae illi objiciuntur, potest esse, imo et esse debet positiva conformitas in ratione repraesentantis et repraesentati, in qua consistit simplex veritas, non tamen potest esse propria difformitas inter objectum et actum, quia, hoc ipso quod non est repraesentatum, desinit esse objectum. » (n. 21). Par ailleurs, Suarez s'applique à montrer son accord avec S[t] Thomas qui n'a pas admis d'erreur dans les représentations sensibles, ni dans les simples concepts, si ce n'est *per accidens* (n. 16).

3 « Si in aliquo (imago) non repraesentat illam (personam) sicut est, in illo non est imago ejus, et ideo non potest dici falsa imago, proprie loquendo, sed imperfecta, aut deminuta, vel non imago. » (n. 15).

5. — La fausseté d'un jugement ne vient pas proprement de l'intelligence [1]. Les évidences apparentes qu'on allègue trompent seulement ceux qui se prononcent avec précipitation ; il n'y a pas d'erreur des sens pourvu que le jugement ne dépasse pas leurs données et n'en tire que des conclusions légitimes. Les suggestions diaboliques n'induisent en erreur que ceux qui se fient au démon. La cause prochaine et propre de l'erreur est donc dans la volonté [2]. Bien entendu, certaines erreurs proviennent aussi d'un enseignement inexact, mais cette inexactitude s'explique à son tour comme il vient d'être dit.

Pourtant, si l'on approfondit encore davantage les causes d'erreur, on en découvre qui sont de nature intellectuelle ; la première, c'est que l'âme, à cause de son union avec le corps, ne conçoit pas les choses par des représentations qui leur conviennent, mais par des images qui lui viennent des sens ; la seconde, c'est que l'homme pour faire progresser sa science, doit user de procédés discursifs où il a chance d'errer : ce qui provient en définitive de ce qu'il ne perçoit pas la vérité « avec évidence », Suarez veut dire par intuition [3].

N'y a-t-il que des causes subjectives d'erreur [4]? C'est l'opinion de Scot [5], d'Andrea, de Major. Héraclite au contraire pensait que la cause de l'erreur était toute objective et tenait à la nature des choses, incapables d'imprimer leur image dans la raison. L'opinion péripatéticienne distingue

1. Disp. *Metaph.* IX, sect. 2.

2. « Semper ergo falsitas actualis, sen exercita per actuale judicium, habet proximam originem in humana voluntate, quamvis quoad specificationem (ut sic dicam) seu quoad motivum oriatur ex auctoritate creata, seu ex imperfectione ejus in praedicto judicandi modo. » (Ibid. n. 9).

3. « Dicendum est originem hujus falsitatis, quæ in ipsarum rerum cognitione miscetur absque extrinseca auctoritate, radicaliter oriri ex eo quod homo non concipit res per proprias earum species et prout in se sunt ; hoc autem ex eo provenit quod non immediate, sed per species ministerio sensuum acceptas res concipit et apprehendit... Aliquando vero existente perfecta apprehensione in sensu et in intellectu, circa objectum per se sensibile, potest in intellectu accidere falsitas ex inepta compositione conceptuum simplicium ; — idemque contingit ex mala illatione. Ac denique tota ratio hujus defectus est, quia homo non assequitur evidentem veritatis cognitionem; nam omnis cognitio, quae hujusmodi non est, et ex rebus ipsis sumitur, de se est exposita falsitati. » (Ibid. n. 10).

4. Disp. *Metaph.* IX, sect. 3.

5. Scot. II *Metaph*, cap. 1.

selon les objets à connaître. Les êtres supérieurs à l'homme sont difficiles à connaître à raison de l'imperfection de notre intelligence, bien qu'ils soient au plus haut degré de l'intelligibilité ; les êtres inférieurs au contraire nous échapperaient à cause de leur peu d'intelligibilité. Suarez admet cette opinion, mais la complète en faisant observer que même s'il s'agit de notre connaissance des êtres inférieurs, il faut parler avec Scot de la faiblesse de notre intelligence, et de cette condition pénible où elle est, durant la vie présente, de ne pouvoir penser sans images[1].

Au surplus le champ de l'erreur est immense ; aussi n'est-il que trop facile de s'y égarer, tandis qu'au contraire la vérité est difficile à découvrir. La vérité est une et l'erreur est multiple.

§ 4. Le Bien[2].

1. — Sa nature a été l'objet d'autant de définitions que celle du vrai, et dans des sens identiques. Suarez les examine et les juge d'après les mêmes vues. Le bien étant une propriété, une *passion* de l'être, doit inclure l'être ; Suarez écarte donc les définitions qui ne le mentionnent pas. Il écarte, comme lorsqu'il traitait du vrai, l'idée que le bien constituerait une relation de raison ; une relation de cette nature lui paraît de façon générale chose arbitraire. Il écarte de même l'idée d'une relation réelle ; car cette relation s'ajouterait à l'être, elle serait donc un être à part qui ne pourrait constituer la bonté du premier. Le bien n'est pas non plus, comme le voulait Scot, une propriété absolue de l'être, réellement ou formellement distincte de lui, et ce n'est pas davantage, comme l'avance Hervé, la seule perfection intrinsèque de l'être. Le bien, c'est donc « l'être auquel peut s'ajouter un rapport de con-

1. « Tota haec difficultas magna ex parte oritur, ex eo quod intellectus noster corpori conjunctus pendet in actu suo a phantasmatibus, cujus signum est, quia separatus a corpore plura et facilius poterit cognoscere, etiam de his rebus quæ imperfectae sunt minusque intelligibiles esse videntur ; sed haec est imperfectio nostri intellectus ; ergo illa est semper causa, vel (ut ita dicam) concausa hujus difficultatis. »

2. Disp. *Metaph.* X.

venance, qui n'est pas une relation proprement dite, mais qui est l'indication d'un autre être lequel a pour la perfection du premier inclination ou capacité, ou même lui est uni : la bonté désigne la perfection de la chose, en soulignant la convenance qui vient d'être dite. »

Tandis que Suarez avait une tendance à atténuer le caractère relatif du vrai, il accentue au contraire, du moins au début de son étude, le caractère relatif du bien. Il reconnaît sans doute qu'à tout être sa perfection est bonne, mais cette convenance intrinsèque, bien qu'il l'estime universelle, il se refuse à l'appeler une propriété de l'être ; c'est plutôt, dit-il, l'essence de l'être et son entité elle-même. Le bien c'est donc essentiellement une convenance avec des êtres extérieurs [1]. Il identifie précisément le bien et le parfait, parce qu'il a d'abord identifié le parfait avec l'être lui-même. Il sait que le mot parfait a aussi parmi les scolastiques une autre signification et qu'on lui fait désigner fréquemment cette qualité des êtres supérieurs qui possèdent toute la « perfection », toute la plénitude d'être que comporte leur espèce, mais il ne veut pas qu'on donne le mot en ce sens comme synonyme de bon [2], et à cause de cela il ne goûte pas l'adage thomiste : *ens simpliciter est bonum secundum quid* [3]. L'être et la bonté, dit-il, selon un autre principe plus certain, s'échangent (*convertuntur*) ; ils doivent donc pouvoir se mesurer strictement l'un sur l'autre.

1. *Ibid.* sect. 1, n. 14. — Ailleurs (sect. 2, n. 2) il atténue légèrement sa pensée. L'excellence de l'être pour lui-même pourrait être appelée aussi une passion de l'être, dit-il, bien que la bonté transcendantale de l'être apparaisse « plus clairement » dans l'autre sens du mot. — Et encore (sect. 3, n. 4 et 5) il insiste sur cette excellence intrinsèque, tout en expliquant de nouveau qu'elle se confond trop avec l'être pour en être appelée une propriété, parce que « la propriété requiert une certaine distinction réelle d'avec son sujet. »

2. « (Primo) sensu perfectum dicitur, non quodcumque bonum, sed illud quod omni ex parte consummatum est, quod est simpliciter bonum. Alio tamen modo potest perfectum dici quidquid sub aliqua ratione entis habet perfectionem simpliciter necessariam et essentialem. » (n. 15). Dans le premier sens du mot, le bien n'est pas une propriété de l'être.

3. D'autant plus qu'il voit une équivoque dans l'emploi des mots *simpliciter* et *secundum quid*. Quand on les applique à l'être, on les entend de la substance et de l'accident considérés comme séparés ; tandis que si on les applique au bien, on considère d'une part la substance, de l'autre, non l'accident seul, mais l'accident uni à la substance (n. 16).

Par contre, il distingue le bien de l'appétibilité [1], suivant en cela Cajetan, et il s'applique à montrer que la convenance qui constitue le bien ne s'identifie pas absolument avec l'appétibilité aux yeux de la raison ; pour arriver au même but, il prend soudain le bien pour la perfection absolue de l'être et d'après cela il conclut que la notion de vrai est plus relative que celle de bien, parce que la première inclut un rapport avec l'intelligence tandis que la deuxième n'inclut pas de rapport avec l'appétit : ceci est vrai si l'on appelle appétit une tendance positive et non pas seulement la capacité de recevoir ; mais il reste cependant que le bien inclut un autre rapport, celui de convenance ; Suarez ne l'avait pas oublié dans sa définition.

2. — Suarez énumère un grand nombre de divisions du bien : bien véritable et bien apparent, bien transcendantal et bien prédicamental, bien *simpliciter* et bien *secundum quid*, bien naturel et bien moral, bien intrinsèque et bien extrinsèque [2]. Il ne s'attarde guère qu'à la division célèbre en bien honnête, bien agréable et bien utile. Il maintient qu'elle est irréductible. Sans doute le bien utile procure immédiatement l'un ou l'autre des autres biens, mais il ne s'identifie pas pour cela avec eux. Il peut même être un bien honnête ou agréable sans cesser d'être utile, mais il n'a ce caractère que pris d'un point de vue différent. — Le bien agréable se distingue du bien honnête, parce que celui-ci parfait la nature et satisfait la raison, tandis que le plaisir peut avoir des effets tout contraires ; la faculté que de soi il contente n'est pas la raison, mais le désir. Ce n'est pas que le plaisir soit en opposition nécessaire avec la raison ; normalement la même chose doit être à la fois agréable et honnête ; l'agrément n'est de soi que la

1. « Alii distinguunt inter bonum et appetibile, ut Cajetan., 1 p., q. 5, a. 5, ubi ait appetibile sumi dupliciter, scilicet fundamentaliter et formaliter. Priori modo ait esse idem bonum et appetibile, et ita exponit D. Thomam ibi. — Posteriori autem modo dicit distingui bonum ab appetibili, saltem ratione seu denominatione... Et haec sententia vera est, quam prius docuerat Capreol., in 1, dist. 2, q. 3, et postea Ferrar., 1 contra Gent., c. 3. » (n. 19).

2. Disp. *Metaph.* X. sect. 2.

perception d'une convenance ; il est comme le corollaire nécessaire du bien honnête. Cependant l'on doit dire qu'il est de soi chose bonne et aimable, même en dehors de tout bien honnête qui en serait la cause [1].

Cette division tripartite n'est pas univoque, mais analogue, et Suarez explique cette analogie de plusieurs manières. Ainsi l'on est un peu surpris de lui entendre dire que le plaisir étant un bien comme l'honnête, de par sa nature propre et non seulement d'après sa cause, n'est pas analogue avec lui, parce que la véritable analogie est d'attribution extrinsèque [2] ; par ailleurs il admet, comme nous l'avons dit, cette relation du plaisir et de l'honnête, mais par un changement bizarre de terminologie, il y voit « une habitude *intrinsèque* envers autre chose ». Quant à l'utile qui, en tant que tel, n'est que cause de l'un et de l'autre, il mérite le nom de bien à ce titre ; il est donc analogue au bien, par attribution extrinsèque. — Le bien par excellence est évidemment le bien honnête, puisque c'est en lui que se vérifie le plus parfaitement la notion de convenance qu'inclut la définition du bien [3].

3. — Tout être est bon et possède d'abord une bonté intrinsèque, au moins la bonté essentielle qu'il comporte. Mais, comme on l'a dit, la *bonté transcendantale* c'est proprement la convenance que les êtres ont pour les autres [4].

1. Disp. *Metaph.* X. sect. 2. n. 29 : « Delectabile bonum intrinsece supponit aliud bonum per se conveniens in quo appetitus quiescat per delectationem ; et ex natura sua ad hoc tantum instituta est delectatio, ut sit veluti quidam decor, et quasi condimentum quoddam alterius superioris boni. »

2. Ibid. n. 28 : « Ablata omni honestate vera aut existimata, si manet aliqua delectatio, illa est per se bona et amabilis. » Cependant (n. 20) Suarez ne va pas jusqu'à admettre que le plaisir serait un bien s'il avait *contre* lui l'honnête et l'utile et il blâme à ce propos la phrase où S[t] Thomas (*Sum. Theol.* I p. q. 5, a. 6 ad 2) appelait « proprement agréables les biens qui n'ont d'autre nature que d'exciter le désir par l'agrément qu'ils procurent, fûssent-ils dénués d'honnêteté et nuisibles. »

3. *Ibid.* « Si loquamur de propria et rigorosa analogia, qua unum dicitur tale per denominationem ab alio, sic vera est analogia inter bonum utile et reliqua, quia bonum utile non est bonum, nisi per denominationem ab alio quod est per se bonum et conveniens. »

4. Disp. *Metaph.* X, sect. 3. Le balancement ou l'hésitation de Suarez se traduit notamment dans sa quatrième affirmation sur la question :

Cette convenance est universelle et Suarez la vérifie par des exemples. Tout accident est bon pour une substance à raison de l'aptitude qu'il a à l'informer, et ceci peut se dire même des jugements faux, lesquels plaisent évidemment à ceux qui les acceptent. Dans les substances composées, chaque substance partielle convient à l'autre et leur mode d'union convient à toutes deux. Dieu est bon pour les créatures dont il est l'auteur et la fin dernière. Les créatures conviennent à Dieu dont elles sont l'ouvrage et dont elles manifestent la sagesse et la bonté. Elles se conviennent l'une à l'autre, soit pour se donner l'être ou le recevoir, soit pour concourir toutes ensemble à la beauté de l'univers.

Une difficulté se pose au sujet de certaines choses qui semblent échapper à la loi et qui existeraient sans être bonnes, à moins qu'il ne faille leur dénier l'existence comme la bonté [1]. — En premier lieu que penser des relations ? Si elles sont réelles, elles seront bonnes et il y aura par exemple en Dieu autant de bontés et d'existences que de personnes. Pour éviter cet inconvénient, les thomistes distinguent entre absolu et relatif [2]. L'absolu seul aurait l'existence, donc la bonté ; ainsi en Dieu il n'y aurait qu'une seule bonté et qu'une seule existence, celle de l'unique essence divine. En toute relation créée, il faut distinguer ce que l'on appelle : *esse ad*, et : *esse in* ; or les relations divines ne sont pas *en* Dieu, elles s'identifient avec lui ; il ne reste donc que l'*esse ad* qui n'est pas proprement un être, mais la relation pure et simple. Quant à Suarez, il résout la difficulté en disant avec Durand, Scot, Ockam et Biel, que les relations, même comme telles, ont leur existence et leur perfection [3], mais que ce n'est pas mettre entre les personnes trop de différence parce que l'essence avec laquelle chacune s'iden-

« Dico quarto : bonum transcendens potissime sumptum videtur a bonitate honesta, non in genere moris, sed naturae. Quamvis etiam possit abstracte et generatim dici a bonitate, ut ab omnibus abstrahit. » (n. 10).

1. *Ibid.* n. 11-25.

2. Il ne cite guère que Cajetan (*De ente et essentia*, c. 2; *In Sum. Theol.* 1 p. q. 28, a. 2, circa ad 3) et Capréolus (*In I Sent.* dist. 1, q. 47 ad 3 Aureoli).

3. Suarez combat surtout l'idée que les relations créées constitueraient une perfection réelle, tandis que les relations en Dieu n'en constitueraient pas. Elles doivent au contraire, affirme-t-il, en constituer une meilleure,

tifie possède formellement ou éminemment toutes les perfections, celles qui sont relatives non moins que celles qui sont absolues.

Les choses dont s'occupent les mathématiques ne manquent pas de bonté et ne font pas exception à la loi ; mais les sciences mathématiques en font abstraction.

La matière première, à qui Suarez reconnaîtra une existence propre, bien que dépendante, aura aussi sa bonté propre, et non pas seulement en puissance, comme le dit St Thomas, mais dans une véritable actualité, d'ailleurs imparfaite [1].

Les essences créées ont aussi la leur, soit actuelle, soit possible, selon qu'elles ont ou non l'existence.

La théorie du bien s'est beaucoup inspirée chez les philosophes chrétiens du mot de St Augustin qui exige pour lui trois éléments : *modum, speciem, ordinem.* Suarez retient cette conception. Selon lui, tout être possède ces trois éléments, et dans la mesure même où il est ; toutefois il ne les a pas nécessairement dans toute la perfection qu'il pourrait avoir.

4. — Le *mal* [2] s'oppose au bien comme le faux s'oppose au vrai. Mais il est difficile de le définir. Matériellement toute chose peut être mauvaise en tant qu'elle manque d'une perfection qui lui est due. Formellement, le mal n'est autre chose que cette privation même ; ce n'est donc ni une forme positive comme le voulaient les Manichéens, ni une pure négation. Il semble pourtant que le mal soit par-

---

d'ailleurs non réellement distincte de la perfection de l'essence. Et il s'étonne que les thomistes, qui voient avec raison un grave inconvénient à faire des relations divines quelque chose de fini, n'en voient aucun à leur refuser toute espèce de perfection. — D'ailleurs il maintient qu'entre l'absolu et les relations en Dieu, il n'y a pas distinction réelle, mais seulement distinction de raison.

1. St Thomas, suivant l'inspiration platonicienne, avait dit dans la *Somme contre les Gentils* que la matière première était bonne bien qu'elle n'eût pas l'être, parce qu'elle le désire, étant en puissance vis-à-vis de lui. Ainsi, dit-il, le bien s'étend plus loin que l'être (S. c. G. lib. III. c. 20) ; Suarez cite ce passage, mais il ne retient que la conclusion sans remarquer que dans la *Somme Théologique*, St Thomas a modifié ses vues.

2. Disp. *Metaph.* XI.

fois plus encore qu'une privation, comme il arrive quand un être est nuisible à un autre, mais Suarez ramène cette disconvenance à une privation, que cette privation, d'ailleurs, soit celle d'un degré d'être ou seulement d'un mode d'être. Suarez maintient par ailleurs que tout être est bon en soi, et bon pour les autres, du moins pour certains autres ; mais il applique son principe d'une façon un peu surprenante à la douleur elle-même : « En soi, dit-il, la douleur n'est pas un mal ; elle a sa perfection propre et tout ce qui est dû à cette perfection ; elle est un mal parce qu'elle ne convient pas à l'homme ni à l'animal.[1] »

On divise parfois le mal en mal physique (*in genere naturae*) et en mal moral (*in genere morum*). Suarez admet cette division bien que le deuxième terme se borne à préciser le mal d'*une* nature, la nature raisonnable en tant qu'elle agit librement. — La division en mal de la faute (*culpae*) et mal de la peine (*poenae*) paraît à Suarez issue de la précédente ; la faute est d'ordre moral, tandis que la peine peut comporter la privation de tout bien de nature, et Suarez note même inversement que dans l'ordre actuel de la Providence, tout mal de nature est un châtiment du péché. — On ne peut opposer trois sortes de maux au bien honnête, agréable et utile ; s'il y a un mal qui déshonore et un mal qui attriste, rien ne s'oppose à l'utile comme une privation ; c'est une négation pure et simple que l'inutilité.

Le mal a quatre causes et Suarez insiste plus que l'école thomiste sur la cause finale et sur la cause formelle. Le mal, dit-il, n'exige pas comme tel de cause finale ; pourtant il peut en avoir une, à raison de l'intention de celui qui l'accomplit ou le permet. La cause matérielle est le sujet qui endure la privation considérée ; comme il en faut un, l'annihilation considérée non dans son devenir, mais comme achevée, n'est pas un mal à proprement parler. Le mal, étant une privation, n'a point de forme intrinsèque, si ce n'est sa propre malice, mais il peut en avoir une extrinsèque,

1. « Dicendum est dolorem non esse *in se* malum, habet enim perfectionem suam et quidquid in latitudine talis perfectionis debitum est ; est ergo dolor quid malum, tamquam disconveniens homini vel animali. » Disp. *Metaph.* XI, sect. 1. n. 18.

celle « *ad quam consequitur tale malum* ». Le mal a toujours une cause efficiente, du moins *per accidens* ; on ne peut toujours, estime-t-il, parler de cause déficiente, car le mal résulte parfois du concours fâcheux de deux causes excellentes ; seul le mal moral provient toujours d'une défaillance, défaillance d'ailleurs qui n'est pas toujours coupable, mais qui parfois résulte simplement de ce que la volonté créée est finie et limitée ; quand la défaillance est coupable, c'est à cette volonté qu'il faut l'attribuer, non à Dieu, car Dieu ne concourt pas au néant.

CHAPITRE III

LES DIVISIONS DE L'ÊTRE

§ I. — La division fondamentale : être infini et être fini

La division de l'être qui s'impose au philosophe et au théologien est celle qui met d'un côté la créature et de l'autre le Créateur. La créature seule rentre dans les catégories logiques d'Aristote. Dieu doit y rester étranger et les concepts qu'on lui applique ne sont qu'analogiques. Mais comment énoncer cette distinction et par quels attributs essentiels caractériser et opposer l'un à l'autre l'être incréé et l'être créé ?

1. — Selon Suarez[1] il faut avant tout dire de l'un qu'il est infini, de l'autre qu'il est fini. Division excellente ; car tout être est l'un ou l'autre ; ce sont deux termes aussi distants que possible l'un de l'autre, et qui offrent entre eux le maximum de différences. Au contraire de l'être fini, l'être infini n'a point de causes, il ne rentre pas plus dans un genre ou une espèce, qu'il ne comporte lui-même de subdivisions de ce genre. Cette division est même la première de toutes, et de soi le plus aisément connaissable, bien qu'en fait, les hommes commencent parfois par en connaître une autre, d'ailleurs équivalente.

Les autres divisions coïncident en effet avec celles-là, si on les entend bien.

St Augustin[2] mettait en premier lieu la division en *ens*

---

1. Disp. *Metaph.* XXVIII.

2. S. Augustin. *De cognit. verae vitae*, cap. 7. (P. L. t. 40, c. 1010 et 1011). Cet ouvrage est d'ordinaire attribué à Honorius d'Autun.

a se et *ens ab alio*[1]; elle est certainement très évidente, car l'expérience montre qu'il y a des êtres qui dérivent des autres, et il est évident que tous les êtres ne peuvent pas être dérivés. D'ailleurs cette dérivation pour être réservée à la créature doit être l'effet d'une causalité véritable, et non d'une simple émanation ou de quelque autre origine ; car il y a des origines dans la Trinité qui est *ens a se*. Cette dernière qualité d'autre part ne permet pas d'introduire en Dieu de véritable causalité : Dieu ne se donne pas l'être ; en dépit des formules de quelques Pères[2] et surtout de Lactance[3], Dieu n'est pas sa propre cause.

L'être est nécessaire ou contingent, c'est-à-dire qu'en analysant sa notion, on voit ou bien qu'il ne peut pas ne pas exister, ou au contraire qu'il est indifférent tant à l'existence qu'à la non-existence. Cette définition de l'être contingent, bien que prise de sa nature intime et non de sa relation à une cause, convient cependant à l'être créé et elle lui conviendrait même si l'on prétendait que l'acte créateur est nécessaire, parce que, même en ce cas, leur existence qui équivaut à la contingence[4] ne serait nécessaire que d'une nécessité extrinsèque.

L'être, selon qu'il est fini ou infini, a l'être par participation ou par essence ; car c'est en Dieu seul, tant est grande sa perfection infinie, que l'existence s'identifie avec l'essence.

Etre increé ou créé n'est pas tout à fait la même chose qu'être *a se* ou *ab alio*, parce que le mot de création indique de façon plus précise la nature de l'origine ; toutefois on a vu

1. Suarez, tout en donnant cette division comme « très facile à connaître » et « tout à fait évidente », observe cependant que sous sa forme positive, elle donne de l'Etre infini un concept négatif : « Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem : dicitur ergo esse a se, quatenus, sine emanatione ab alio, habet esse. » (*loc. cit.* sect. I. n. 7).

2. S. Hieron. *Ad Eph.* III. S. Augustin. *Lib.* 83 *Quaestion.* q. 15 et 16 ; VII. *de Trin.* c. I. — P. L. t. 26, c. 489 ; t. 40, c. 15 ; t. 42, c. 935.

3. Lactant. *De div. inst.* I, c. 7. P. L. t. 6, c. 152 et 153. Les formules de Lactance, dit Suarez, sont rebelles à toute interprétation bénigne et sont de pures absurdités (*loc. cit.* s. I. n. 7).

4. Avicenne (VIII *Metaph.* c. 4 et 6). Il refusait à parler de nécessité en parail cas. Averroès est d'un avis contraire (XII *Metaph.* text. 41) et St Thomas l'a suivi (II *S. c. Gent.* p. 30 et 35). Suarez préfère comme Avicenne réserver le mot de nécessité à la nécessité absolue.

que l'*ens ab alio* doit s'entendre dans le même sens ; si on lui donnait plus d'extension, il comprendrait les personnes divines qui sont infinies.

On divise encore l'être en acte pur et en être potentiel, mais cette division, qui à vrai dire est excellente, offre pourtant une certaine obscurité qui empêche de la mettre au premier rang. D'ailleurs il faut bien entendre que la puissance dont on parle ici n'est pas la puissance active qui de soi n'implique pas l'imperfection, mais la puissance passive. Et Suarez craint tant qu'on ne veuille poser dans l'existence une pure puissance qu'il retouche la division courante pour y substituer la division en être actuel et être mêlé de puissance et d'acte. Ainsi l'être infini existe par lui-même, il est nécessaire, il est l'être par essence, il est incréé, il est acte pur ; l'être fini au contraire tient son être d'un autre, il est contingent, il n'a l'être que par participation, il est créé, il est mêlé de puissance et d'acte.

2. — L'existence du fini est aisée à connaître, celle de l'infini l'est moins. On connaîtrait plus aisément celle d'un être totalement indépendant ; et il n'est pas évident de soi (*per se notum*), estime Suarez, que l'être par essence soit infini ; cela exige démonstration. Cependant, comme il a été dit, la division du fini et de l'infini est la plus avantageuse, parce qu'elle marque bien toute l'étendue de la distance qui sépare ses deux membres [1]; en un sens c'est la plus facile à comprendre, parce que les êtres y sont envisagés métaphoriquement comme pourvus de quantité et que cet accident matériel est bien à la portée de l'esprit humain qui agit avec le concours des facultés sensibles. La métaphore est d'ailleurs légitime pourvu qu'on n'en soit pas dupe, puisque, selon le mot de St Augustin [2], les êtres les plus grands parmi ceux qui n'ont pas de masse, sont les meilleurs. Ainsi les êtres finis sont ceux qui sont tellement rivés à leur perfection propre qu'ils n'ont celles des autres ni formellement ni virtuellement ; mais il y a des degrés entre eux, car « certains ont un plus grand nombre de perfections ou une part

1. C'est à ce titre « la première en soi », dit Suarez. (*loc. cit.* n. 20).
2. S. Augustin. VI *de Trinit.* cap. 8. — **P. L. t. 42, c. 929.**

en quelque sorte plus grande de perfection, si l'on envisage toute la largeur de l'être ». Au-dessus d'eux, Dieu a l'être dans toute la largeur, dans toute l'étendue possible ; sa perfection une et indivisible, distincte des perfections créées, les comprend toutes dans un degré éminent ; ce n'est donc pas une part de perfection, c'est la perfection complète et totale, et bien qu'on puisse imaginer des êtres de plus en plus parfaits se rapprochant de lui, ils ne l'atteindront jamais. Cet infini de la perfection divine n'est évidemment pas une privation, car la privation porte sur une chose qui aurait dû exister, et qui fait défaut ; or rien ne manque à Dieu. C'est donc simplement la négation des limites qui restreignent la créature.

3. — Si parfaites que paraissent les divisions de l'être qui viennent d'être énoncées, plusieurs auteurs, et surtout des scotistes, ont cru qu'elles étaient inadéquates et qu'elles omettaient nombre d'êtres à classer. Bien que leurs objections fussent surtout d'ordre théologique, Suarez a voulu y répondre parce qu'il concevait la métaphysique comme une préparation nécessaire aux études de théologie.

Ainsi les êtres relatifs semblent n'être ni finis ni infinis, du moins si l'on dit avec les thomistes qu'ils ne comportent aucune perfection propre. Les relations divines semblent n'être ni créées ni incréées; on ne peut non plus sans inconvénient donner au Christ à raison de ses deux natures l'un ou l'autre de ces qualificatifs, et pas davantage à certains êtres, à certains modes comme le mouvement ou l'inhérence qui ne peuvent être créés. Enfin les actes libres de Dieu semblent n'être ni tout à fait libres, ni tout à fait nécessaires; nécessaires, ils le seraient comme identiques à l'essence immuable et nécessaire de Dieu, tandis qu'ils semblent libres par le terme contingent qu'ils amènent à l'existence.

Pour échapper en partie à ces difficultés, Scot avait imaginé une troisième catégorie d'êtres, ceux qui ne seraient ni finis ni infinis parce qu'ils n'auraient aucune « quantité » analogique (*entia non-quanta*) ; telles seraient les relations

1. Scot. *Quodlib.* 5, in solut. ult. arg. — Lichet. *Ibid.* et *In II Sent.* d. 1, q. 4, 5.

divines. Et Lichet l'un de ses disciples disait même que les relations créées offraient cette particularité d'être dénuées de toute perfection sans pour cela exclure toute imperfection ; il les rangeait d'ailleurs avec un illogisme que Suarez qualifie nettement d'absurde, parmi les êtres pourvus de quantité, comme si quantité ici ne signifiait par perfection.

Quant à Suarez, il évite la difficulté en niant la thèse thomiste qui refuse toute entité et toute perfection aux relations. C'est un point qu'il a déjà traité à propos du Bien. Dès lors les relations pourront être finies ou infinies ; finies, les relations créées, ce que d'ailleurs les scotistes admettent volontiers ; infinies, les relations incréées qui existent en Dieu. Toutefois il y a lieu ici de faire une distinction ; les relations divines ne sont infinies *simpliciter in genere entis* qu'à raison de l'essence qu'elles incluent, et à ce point de vue elles ne peuvent être multipliées ; elles sont multiples à raison des caractéristiques propres par lesquelles elles s'opposent, mais en ce sens elles ne sont pas infinies. — Subtilement, Suarez ajoute que si au lieu d'envisager la relation divine comme incluant l'essence et s'identifiant avec elle, on considérait en elle ce que, selon notre manière de concevoir, elle y ajoute, il faudrait donner une solution contraire, et dire que la relation est infinie *in genere relationis* mais non *in genere entis*. — Ainsi de toute façon les relations divines sont en un certain sens finies, mais elles ne le sont pas positivement comme si elles excluaient l'identité avec l'essence infinie, elles le sont négativement parce que de soi elles ne l'incluent pas nécessairement sans toutefois l'exclure. Position qui semble avoir quelque inconvénient, dit Suarez, mais un inconvénient moindre que celui de refuser toute perfection aux relations divines, comme le font les Thomistes. Ainsi toute relation rentre dans la classification du fini et de l'infini.

La division du créé et de l'incréé n'est pas moins adéquate ; car les relations divines sont bien incréées, quelque abstraction qu'on fasse de l'essence qu'elles incluent ; la paternité est tout à fait improduite, et les autres sont produites mais non créées. — Quant au Christ, absolument parlant il est Dieu, sans doute à raison de sa personnalité divine qui

opère l'unité du composé théandrique et qui prive l'humanité du Sauveur de sa personnalité propre[1]. Toutefois, affirme Suarez, non sans imprudence, on peut parler « d'un composé, formé en quelque sorte de créé et d'incréé, et tenant comme le milieu entre l'un et l'autre, milieu que la philosophie n'a pas connu, et que seule la foi chrétienne nous enseigne. » — Les êtres et modes qui sont hors de Dieu sans être créés, à proprement parler, sont du moins concréés ou proviennent d'êtres créés et le sont comme indirectement.

Les actes libres de Dieu ne sont pas davantage mêlés de contingence et de nécessité ; ce qui est contingent, c'est le terme que l'acte a produit ; l'acte lui-même est nécessaire, incréé par essence, et le rapport qu'il a à son terme n'est pas une entité réelle, mais un être de raison dont la division de l'être réel n'a pas à tenir compte.

§ II. — Y a-t-il dans l'être fini distinction réelle entre l'essence et l'existence ?

Il est une autre division de l'être que l'école thomiste s'était habituée à énoncer comme importante, souvent même comme capitale, c'est celle qui distingue Dieu et sa créature d'après l'identité qui existe chez l'un entre l'essence et l'existence, tandis que chez l'autre il y a entre ces deux éléments de l'être distinction réelle. Suarez rejette cette distinction et c'est le lieu de dire en détail ce qu'il pense de cette importante question. Ici encore il est très éloigné de l'école thomiste. Il n'admet même pas qu'il y ait entre l'essence et l'existence créées une distinction modale ; il ne veut qu'une distinction de raison [2].

1. — C'est au moyen-âge surtout que la question a été soulevée bien qu'on en trouve les éléments dans les philo-

1. L'exposé suarézien est obscur, et si le texte est exact, on pourrait contester plusieurs assertions qui s'y rencontrent.

2. Disp. *Metaph.* XXXI.

sophes antérieurs. Boèce [1] parle d'une distinction qui n'est peut-être que modale, d'après l'avis de Suarez. Pour Avicenne [2] au contraire l'existence différait de l'essence comme l'accident de la substance. On a voulu contester [3] à St Thomas un avis net sur la question pour attribuer à Gilles de Rome le système universellement admis dans l'école thomiste de la distinction réelle sans l'exagération d'Avicenne ; l'opinion est insoutenable et les passages mêmes de St Thomas que cite Suarez prouvent surabondamment que le Docteur Angélique n'a ni ignoré la question, ni omis de la résoudre. St Thomas revient même si souvent à cette thèse, il en tire des applications pour tant de problèmes difficiles en philosophie et en théologie qu'on a pu affirmer que c'est là le principe essentiel du thomisme [4]. Suarez ne se dissimule pas la gravité de la question ; tout au contraire. Il en signale les ramifications, selon que l'occasion s'en présente, et quand il en traite ex professo, il lui donne tous les développements qu'elle comporte. Il

1. Boèce. I *de Trinit.* : « Divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum, et est id quod est. Reliqua vero non sunt id quod sunt. » (Texte curieux d'où certains scolastiques conclurent ou bien que les anges étaient composés eux aussi de matière et de forme, ou bien qu'en eux l'existence s'identifiait à l'essence) ; III *de Trinit.* : « Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est » — et encore : « Diversum est esse et id quod est. » On observera que la terminologie de Boèce n'est pas identique à la terminologie ultérieure ; il ne distingue pas entre *esse* et *essentia*, mais entre *esse* et *id quod est*. — Entre temps, le mot *esse* qui pour lui désignait l'existence en était venu à signifier l'essence. Souvent d'ailleurs la question fut compliquée parce qu'à l'*id quod est*, on opposa *id quo est*, et quelquefois l'on fit de cette dualité ou de l'une des deux précédentes une triplicité par l'adjonction de l'*ens*, conçu comme formé des deux éléments précités ou encore comme étant leur possesseur. Et ce qui augmenta la confusion fut le souci d'assimiler à la distinction d'essence et d'existence, ou au contraire d'en distinguer les autres distinctions indiquées en philosophie : acte et puissance, forme et matière, substance première et substance seconde, substance et accidents, nature et personne. — L'identification en Dieu de l'essence et de l'existence semble avoir été faite pour la première fois par St Hilaire (*De Trinit.* lib. II, c. 6 ; l. V, c. 37 ; l. XII, c. 24). Elle s'inspirait du mot de Dieu à Moïse : Je suis celui qui suis. *Ego sum qui sum* (Exod. III, 14). Il ne devait pas être malaisé de rapprocher ce mot scripturaire de la notion aristotélicienne de l'acte pur. Boèce, P. L. t, 64, c, 1250; 1311 ; St Hilaire, t. 10, c. 55. 155, 4475.

2. Avicen. V *Metaph.* c. 1.

3. R. P. Chossat, art. *Dieu* (Dict. de Théol. cath. t. IV, col. 1180).

4. Del Prado. (R. P.) *De veritate fondamentali philosophiae christianae.*

n'ignore pas qu'il a contre lui toute l'école thomiste [1], ou peu s'en faut, et qu'il marche avec les Scotistes [2], les Nominaux [3], même plusieurs Averroïstes [4] ; mais il a le courage de son opinion. Il ne s'en est jamais départi et à cet égard, on peut lui reconnaître le mérite d'une constante et parfaite cohérence [5].

Il semble d'ailleurs qu'il n'ait jamais bien perçu l'avantage de la position adverse, tandis qu'il en a vu trop nettement les côtés mystérieux et qu'il en a été déconcerté. Qu'est-ce que cette essence, puissance pure comme la

---

1. S[t] Thomas. IV *Metaph.* lect. 2 ; *De ente et essentia*, c. 5 ; II *contra Gent.* c. 52 ; *Sum. Theol.* 1 p. q. 3, a. 4. — Capreol. *In I Sent.* d. 8, a. 1, q. 1. — Cajetan et Silv. Ferrar. dans leurs comm. sur S[t] Thomas aux endroits cités. — Soncin. IV *Metaph.* q. 12. — Javell. *De Transcendent.* — Gilles de Rome, *In I Sent.* d. 2, q. 4, a. 1 ; *De ente et ess.* q. 19 et sq ; *Quodlib.* 1, q. 2. — Albert le Grand, *In libr. de Causis.* prop. 8. — Avicenne, V *Metaph.* c. 1.

2. Scot admettait une distinction modale ou formelle tandis que Suarez n'admet qu'une distinction de raison. Scot. *In III Sent.* d. 6, q. 1. Mais les scotistes Andrea, Auriol et Lichet pensaient comme les nominaux. Pour Lichet, existence et essence différaient seulement comme le concret et l'abstrait d'une même chose (*In II.* d. 1. q. 2).

3. Biel. *In III Sent.* d. 6 et les autres Nominaux au même endroit : tel Grégoire de Rimini.

4. Jandun. IV *Metaph.* c. 3. — Nifo, *Ibid.* disp. 5. — Alex. Achillin. I *de Elem.* dub. 3.

5. Il cite en sa faveur d'autres auteurs encore que ceux des écoles précitées, Alexandre de Halès, VII *Metaph.* text. 22 ; Geoffroy de Fontaines, Gérard du Mont-Carmel (tous deux mentionnés et réfutés par Capréolus) ; Hervé, *Quodlib.* 7, q. 9 ; Durand, I p. q. 2 ; Michel de Palacios (contemporain de Suarez, professeur à Salamanque). Il assure même que Fonseca, souvent donné comme un partisan de la distinction réelle, ne lui est favorable qu'en parole ; il le croit partisan de la distinction modale et il renvoie au commentaire du savant jésuite sur la Métaphysique d'Aristote (IV, c. 3, q. 4). Surtout il cite Aristote lui-même. Il déclare qu'Aristote n'a pas connu la distinction réelle, qu'il donne sans doute comme deux questions distinctes, celle de l'existence des choses et celle de leur essence ou de leur nature (*Post. Analyt.* II, n. 7), mais que tous les auteurs font de même quand il s'agit de Dieu en qui pourtant personne ne met de distinction réelle entre l'essence et l'existence. (Disp. *Metaph.* 31, s. 7, n. 8). Il estime même qu'Aristote a exclu cette distinction en différents passages que pour cette raison Averroès a opposés à Avicenne. Aristote dit partout que l'être ajouté aux choses ne leur ajoute aucune réalité nouvelle, car « un homme existant » et « un homme » sont la même chose : ce qui est vrai aussi, en respectant les proportions, d'une réalité en puissance et d'une réalité en acte ; donc l'être en acte, qui est proprement l'être, c'est-à-dire ce qui est existant, n'ajoute rien à la chose, c'est-à-dire à l'essence actuelle, comme l'estime Aristote qui parle de cette

matière première, sorte d'intermédiaire entre l'être et le néant, que l'existence viendrait actualiser ? et comment comprendre que dans un composé l'un des éléments pénètre l'autre et en soit comme une partie ? Les deux incompréhensions sont connexes. L'une d'elles se rencontre dans l'explication que donne Suarez du composé humain. Lui, si préoccupé de défendre Aristote dans les détails, il l'abandonne dans une question capitale, celle de la matière et de la forme ; et avec une parfaite logique, malgré son désir de suivre le plus près possible St Thomas, il s'est résigné à l'abandonner aussi dans la question connexe de l'essence et de l'existence.

Tout pénétré des principes contraires, il les croit tellement certains et incontestables qu'il les introduit dans la position même de la question, sans voir qu'il commet là une véritable pétition de principe. Il affirme en effet que l'existence actuelle des choses qu'on compare à l'essence doit leur être intrinsèque, parce que rien ne peut exister par une simple dénomination extrinsèque, mais nécessairement par un principe intime : remarque très juste, à coup sûr, mais qui, pour Suarez, contient en germe la thèse de la non-distinction réelle, à cause de la manière stricte dont il comprend l'unité des êtres : rebelle à la vraie notion de la composition métaphysique, il ne met dans un être que l'être lui-même ou ses parties physiques s'il en comporte. Si Suarez veut que l'existence de l'être soit au-dedans de lui, c'est qu'il entend déjà qu'elle s'identifie avec lui.

2. — Mais entrons dans le détail et suivons Suarez dans sa discussion méthodique du problème. Il n'ignore pas les

manière (III *Metaph.* c. 2 ; V, c. 7 ; X, c. 4.). L'être et l'un, explique Aristote dans le premier de ces passages, sont un et ont une même nature, et c'est à cette occasion qu'il emploie la formule suivante citée en partie par Suarez : ταὐτο γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος. Aristote ajoute : Dans le langage, l'expression redoublée : il est *un homme*, ne signifie rien d'autre que : il est *homme*. Il est donc manifeste que dans ces diverses locutions ce qui précède (le mot homme) a la même signification, et que l'un n'est absolument rien autre que l'être. — De cette triple identité, St Thomas n'avait relevé que les deux premiers termes où s'affirme l'identité de l'unité et de l'existence ; ce sont les deux derniers que relève Suarez, où Aristote semble bien avoir affirmé l'identité ontologique de l'existence et de l'essence (Disp. *Metaph.* 31, s. 6, n. 1).

arguments de la partie adverse et il les expose loyalement à son ordinaire.

Sans la distinction réelle, disent les thomistes, on ne rend pas compte du fait que l'existence dépend seule, et non l'essence, de la causalité efficiente de Dieu [1]. Sans cette distinction, l'existence n'est pas reçue, puisque l'essence seule peut recevoir, et dès lors elle est subsistante par elle-même ; elle n'est pas limitée puisque l'essence seule peut poser des limites. Sans cette distinction, les créatures les plus élevées, les purs esprits, seraient absolument simples ; que si l'on distingue en elles la nature et le suppôt, on peut admettre en plus la distinction de l'essence et de l'existence qui n'offre pas plus de difficulté métaphysique. On en a

1. A ce propos les partisans de la distinction réelle demandent comment leurs adversaires maintiennent ce principe admis par presque tous les auteurs que certaines vérités sont éternelles tandis que les existences ne le sont pas. La pensée de Suarez sur ce point ne nous paraît pas d'une absolue clarté (disp. 31, sect. 12, n. 38-47). Il rejette comme évidemment contraire à la pensée de St Augustin et de St Anselme le sentiment qui nie la perpétuité de ces vérités et ne les admet comme exactes qu'au moment où les essences commencent d'être. Mais il rejette également le sentiment de St Thomas qui les déclare vraies non en elles-mêmes, mais dans l'intelligence divine ; si elles n'étaient vraies qu'en Dieu, dit-il, elles n'auraient aucune supériorité sur les vérités contingentes qui ont en Dieu la même perpétuité. Est-ce donc que les vérités nécessaires existeraient en elles-mêmes et y aurait-il, comme le veut l'objection, des essences antérieures à toute existence créée ? Certains auteurs ont cru résoudre le problème par une distinction : les essences ne seraient pas éternelles ; ce qui serait éternel, ce serait la connexion qu'elles ont avec leurs prédicats essentiels ; mais Suarez n'admet pas non plus cette distinction parce que, dit-il, une telle connexion n'est éternelle qu'en Dieu ; or il veut qu'elle soit réelle et entre des choses. On a peine dès lors à entrevoir la solution qu'il pourra proposer. Contre toute attente, elle revient à prêter aux possibles une certaine réalité objective, d'ailleurs atténuée. On ne peut affirmer, dit-il, que dans la réalité l'homme est un animal, si le verbe *est* marque une existence réelle ; cette proposition n'est vraie que si on l'entend conditionnellement : à supposer que l'homme existe, il est un animal. Or, affirme Suarez, il y a là une vérité logiquement antérieure à toute idée divine. Mais finalement qu'est-ce que cette vérité ? C'est la connexion des deux extrêmes de la proposition, c'est leur identité. (N'est-ce pas précisément l'une des explications que Suarez rejetait ? Mais, ne l'oublions pas, il met cette identité en dehors de la pensée divine) Voici donc son dernier mot : l'identité étant une propriété de l'être se retrouve en tout être et en tout état d'être ; ainsi de même qu'il y a identité entre homme existant et animal existant, ainsi, toute proportion gardée, entre homme possible et animal possible .— Nous n'avons pas besoin d'insister pour montrer les étrangetés et les inconséquences de cette opinion subtile.

d'ailleurs un exemple dans la matière et la forme où l'existence est distincte de l'essence de chacun des éléments et du composé : mais sur ce point Suarez altère la pensée de l'école thomiste, car rien ne s'oppose pour elle à ce que la forme donne l'existence à la matière, tandis que pour Suarez une compénétration de ce genre revient à faire exister un être par un autre. L'école thomiste rejetterait donc cet argument que Suarez lui a libéralement prêté ; c'est autrement qu'elle parle de la matière et de la forme ; elle voit dans leur union un exemple de composition véritable où les deux êtres incomplets ne sont pas comme pour Suarez simplement juxtaposés et subordonnés. Un argument plus conforme à la pensée thomiste, c'est que s'il n'y avait pas distinction réelle, la créature serait à elle-même son être, donc acte pur comme Dieu, et qu'on ne pourrait donner comme contingente l'existence de la créature [1]. — Bien des thomistes parlent non seulement de distinction, mais encore de séparation et ils notent à l'appui de cette thèse que les êtres qui périssent perdent l'existence sans perdre l'essence; que dans l'Eucharistie, après la consécration, la quantité n'a plus son existence propre dépendante du pain, mais une existence nouvelle qui l'assimile aux substances et fait d'elle le support des autres accidents, enfin que dans le composé théandrique réalisé par l'Incarnation, l'humanité du Christ est privée de sa propre existence et existe par l'existence incréée du Verbe divin [2].

3. — Or ces arguments divers semblent considérer l'essence comme une réalité antérieure à l'existence, à laquelle celle-ci viendrait s'ajouter et se superposer, et Suarez affirme, tout d'abord, avec St Thomas, que d'elle-

1. Cet argument pourrait ne conduire qu'à une distinction morale et c'est aux partisans de cette distinction que Suarez le prête, bien qu'il ait été allégué aussi par les partisans de la distinction réelle.

2. Suarez n'admet aucun des faits allégués par ces arguments. Quand l'existence vient à disparaître, dit-il, l'essence disparaît aussi, au moins comme réelle ; si elle subsiste, ce n'est que dans la pensée. — Il n'est pas vraisemblable que la quantité change d'existence au moment de la consécration, bien qu'elle reçoive la vertu de soutenir les autres accidents. — Quant à l'humanité du Christ, elle a son existence particulière, malgré l'union hypostatique, sans quoi la divinité du Verbe n'assumerait rien de réel.

même et avant d'être produite par Dieu, l'essence ne contient aucune réalité véritable et n'est qu'un pur néant. Il montre très bien que l'erreur contraire est une de celles qu'on a reprochées à bon droit à Wycleff, et il rappelle que les thomistes ont vivement attaqué dans Henri de Gand et dans Scot, peut-être à tort, des assertions similaires. On voit d'ailleurs aisément que si l'essence existait d'elle-même, elle échapperait à la toute-puissance divine ; avant que Dieu ne donne l'existence, l'essence n'est que le terme d'un de ses concepts, et c'est de cette sorte seulement que Dieu lui applique éternellement certains prédicats ; pour cela l'existence objective (au sens ancien du mot) suffit. L'essence n'est pas pour cela un être de raison façonné par l'intelligence et incapable d'avoir jamais une existence réelle. C'est un possible, ni plus ni moins, qu'on peut dans une certaine mesure assimiler aux êtres réels parce qu'il est susceptible d'être lui-même réalisé, mais enfin qui ne l'est pas. Quand dans nos classifications de genres et d'espèces nous faisons voisiner les essences réelles et les essences possibles, ou plutôt quand nous parlons d'essence en général, sans nous demander si l'essence est réalisée ou si elle ne l'est pas, c'est que nous nous livrons alors à un simple travail logique où le fait de l'existence n'importe pas, comme il n'importe pas aux rapports des essences entre elles. Il résulte de là que l'essence ne préexiste pas à son existence, ce qui, selon la remarque très juste de Suarez, serait une contradiction formelle, et qu'elle en est inséparable. Notons toutefois la portée limitée de ces remarques ; car beaucoup de thomistes ne parlent pas d'une existence antérieure de l'essence, mais seulement d'une existence simultanée ; et s'ils admettent qu'une essence puisse être séparée de son existence propre, ils n'admettent pas cependant qu'elle soit privée de toute existence, à supposer qu'elle soit réalisée. Il faut d'ailleurs ajouter que cette dernière hypothèse est aux yeux de Suarez parfaitement déraisonnable et que s'il est impossible pour lui qu'une essence soit actualisée par une existence distincte d'elle-même, fût-ce la sienne propre, il l'est encore plus qu'elle soit actualisée par une existence étrangère.

Suarez a démontré longuement que les purs possibles

n'avaient aucune réalité ; c'est qu'en effet il voit dans ce principe celui d'où toute sa thèse devra découler, celui qui lui permettra, croit-il, de nier comme impossible la distinction réelle de l'essence et de l'existence, même à ne les supposer que simultanées. Si la puissance n'est rien au cas où aucun possible n'est réalisé, elle n'a pas plus de raison d'être quelque chose dans une réalité préexistante. Si le néant ne peut exister seul, il ne peut pas davantage exister dans un être, ou être porté par lui. D'ailleurs les thomistes assimilent la puissance et l'acte à l'essence et à l'existence ; or la puissance et l'acte s'excluent ; un être n'est plus en puissance, s'il est actualisé. Quand donc une essence est actualisée ou, pour mieux dire, actuelle, il n'y a plus de puissance en elle ; à vrai dire, il n'y en a jamais eu puisque la puissance n'est pas une réalité. La seule réalité c'est donc son actualité qui ne s'ajoute à rien, qui n'est reçue en rien, puisque rien d'autre n'existe. — Les thomistes admettent que dans le composé réel d'essence et d'existence, l'essence est actuelle comme l'existence. Or, demande Suarez, qu'est-ce qu'une essence actuelle ? en quoi diffère-t-elle d'une essence simplement possible ? n'est-ce pas précisément par l'existence ? Si donc elle la possède déjà, qu'est-il besoin de la lui ajouter encore ? Aussi ne faut-il pas réclamer pour actualiser l'humanité sainte de Notre-Seigneur le secours de son existence incréée de Verbe divin ; du moment que cette humanité est sortie du monde des possibles, qu'elle est chose actuelle, elle a ce qu'il lui faut pour exister ; c'est seulement la personnalité qui lui manque.

D'une essence actuelle, l'on peut et l'on doit dire qu'elle existe, sans qu'il soit besoin de lui ajouter une entité nouvelle, spécialement dénommée existence ? Ne peut-on lui appliquer tous les qualificatifs, que les thomistes attribuent à l'existence, et pour lesquelles ils déclarent celle-ci nécessaire ? car ne dira-t-on pas de l'essence actualisée qu'elle existe dans le temps et non dans l'éternité, qu'elle est contingente non nécessaire, et qu'elle émane de l'efficience du Créateur ? — Qu'est-ce qu'exister si ce n'est être en acte ? Et comment cette existence serait-elle un principe ajouté à l'essence, alors qu'elle doit en être sinon la forme, c'est-à-

dire la cause la plus intrinsèque, du moins quelque chose d'analogue, et d'aussi essentiellement constitutif ?

Quant aux autres réalités dont l'être créé ne peut se passer, selon sa nature et ses conditions particulières, elles ne se confondent pas avec l'existence, et dès lors peuvent être pour l'essence actuelle chose extrinsèque sans que l'existence le soit. Ainsi l'inhérence de l'accident ne se confond pas avec son existence, puisque dans la Ste Eucharistie les accidents existent et n'inhèrent pas. La subsistence a été distinguée de l'existence par Cajetan sinon par tous les thomistes, et avec raison, car ce n'est pas elle qui met entre l'essence possible et l'essence réelle la différence cherchée.

Suarez a beau jeu pour attaquer les partisans de la distinction réelle qui superposeraient l'existence à l'essence déjà actualisée. Il observe non sans raison que l'existence dont ils parlent ne pourrait être qu'une condition nécessaire ou du moins un principe moins intrinsèque qu'une cause formelle, et que dès lors Dieu pourrait la suppléer et laisser à elle-même l'essence actualisée, qui de la sorte, étant actualisée, existerait sans avoir l'existence. — Il est moins à son aise avec la théorie commune de l'École qui compare l'existence et l'essence actualisée à une forme et à une matière au sens thomiste, et qui par conséquent bien loin de dire que l'existence s'ajoute à l'essence actualisée, dit que l'essence est actualisée et existe par l'existence, comme la matière est pénétrée par la forme et de façon si nécessaire que sans la forme la matière n'existerait pas. « Cette manière de parler, observe Suarez, est moins improbable que les autres [1] » ; mais il la rejette pourtant. Il la rejette parce qu'elle préconise une forme de composition qu'il ne peut admettre [2]. Il la rejette parce qu'elle fait de

1. Disp. *Metaph.* 31, s. 6. n. 6. — Il note (n. 12) que c'était celle de Bañez (*In I p. Sum. Theol.* q. 44, a. 1. ad. 4).

2. Il ne donne d'ailleurs pas de raison, mais il dit formellement : « Extrema ex quibus fit reale compositum et in quae resolvitur ita necessario comparantur, ut unum non componat, nec intrinsece constituat aliud. » (disp. 31, sect. 6, n. 9). On ne saurait mieux nier toute espèce de composition véritable. Dans une telle manière de concevoir les choses, il n'y a que des êtres simples.

l'essence actualisée une puissance, alors que selon lui, elle n'est puissance qu'*avant* d'être actualisée, comme si un être potentiel et un autre être actuel ne pouvaient coexister [1]. Il la rejette bien qu'elle fasse de l'existence un principe formel, intrinsèque, nécessaire, irremplaçable, que Dieu même ne peut suppléer ; mais il ne la rejette, nous semble-t-il, que par un artifice : si Dieu, dit-il, ne peut suppléer une cause formelle, il peut du moins suppléer la dépendance qu'a une partie composante vis-à-vis d'une autre, que celle-ci soit la forme ou non, et dès lors encore une fois cette existence-forme n'est pas absolument nécessaire, et si l'essence peut exister sans cette forme, cette forme n'est pas l'existence. La suite est logique, mais il est aisé de remarquer que cette argumentation va contre un principe plusieurs fois affirmé par Suarez lui-même, à savoir que la cause formelle est chose trop intrinsèque pour être remplaçable ; et de plus la conception que Suarez introduit là subrepticement de parties composantes dont la dépendance mutuelle peut être suppléée transforme une union de compénétration intime en une simple juxtaposition, contrairement à l'hypothèse, puisque l'existence est pour les thomistes par rapport à l'essence plus intime encore que la forme ne l'est à la matière, certaines formes pouvant exister sans matière mais aucune existence ne pouvant exister séparée de l'essence, ceci de l'aveu des partisans les plus avérés de la distinction réelle et en parfaite harmonie avec tous les principes fondamentaux de l'aristotélisme thomiste.

Enfin contre toute la doctrine, Suarez demande pourquoi elle s'arrête dans la voie des distinctions et ne décompose pas l'existence elle-même en une essence et une existence. Il le faudrait, dit-il, comme on a fait pour l'essence ; si à l'essence actuelle malgré son actualité, on a ajouté une existence, ne faudra-t-il pas à l'existence actuelle, en ajouter une aussi pour la distinguer de l'existence simplement

1. Aussi bien Suarez note-t-il lui-même (disp. 35, sect. 3, n. 45) qu'il n'y a pas de véritable accident sans une puissance corrélative capable de le recevoir ou de le produire; il en conclut qu'il y a des facultés dans les anges pour porter en eux les accidents. — Cajetan nie d'ailleurs formellement que l'être actuel et l'être potentiel une fois unis constituent deux êtres différents.

possible, et l'on pourra continuer ainsi indéfiniment. Mais Suarez s'est manifestement illusionné sur la portée de cet argument. A supposer qu'une pareille distinction fût nécessaire, il suffirait de dire qu'elle ne peut être que logique, parce qu'on ne peut superposer à une réalité, une réalité distincte qui joue vis-à-vis d'elle le rôle que la première joue vis-à-vis d'une autre, que par exemple la durée du mouvement est sa propre durée ; c'est un principe que Suarez a lui-même fréquemment appliqué, pour échapper au reproche de distinctions multiples. Mais ici nul besoin de décomposer à nouveau. Essence et existence sont les derniers termes de l'analyse. Il n'y aurait à les analyser eux-mêmes que si l'on en faisait des réalités susceptibles d'une existence distincte, mais tous les thomistes n'entendent pas les choses de la sorte. Bañez[1] en particulier, que cite Suarez, note que l'existence n'est pas un principe indépendant que, c'est l'existence d'une chose, que l'existence n'est pas *quod existit*, mais *quo aliud* (*essentia*) *existit.* On s'étonne que Suarez ait méconnu la portée de cette remarque, au point de n'y voir qu'un « jeu de mots ». Sa réponse est gênée ; ce qui paraît s'en dégager de plus net, c'est que ce par quoi un être existe doit aussi avoir une existence et être au moins un être incomplet [2].

4. — C'est par les mêmes arguments qu'il combat la distinction purement modale, car un mode c'est encore une réalité, et il en vient ainsi à conclure qu'entre l'essence et l'existence il ne peut y avoir qu'une distinction purement rationnelle, pourvue d'un fondement dans la réalité ; il estime d'ailleurs cette distinction très suffisante pour permettre de dire que l'essence de la créature n'est pas d'exister en acte. Les thomistes objectent que la théorie suarézienne en identifiant dans la créature essence et existence supprime la seule marque de sa contingence et fait d'elles un acte pur comme Dieu. Suarez répond que

1. I p. q. 44, a. 1 ad 4.

2. On en revient toujours à la théorie générale du composé, où Suarez donne à chaque partie son existence partielle quitte à n'expliquer l'unité d'existence du tout que par une addition.

malgré l'identification qu'il préconise, l'existence dans la créature n'est pas de son essence [1] parce qu'elle provient tout entière de l'efficience de Dieu, tandis que l'existence divine n'a besoin d'aucune efficience. C'est la nécessité de l'action créatrice de Dieu qui fait que nous considérons la créature soit comme simplement possible, soit ensuite comme actuelle, et c'est cette dualité d'états qui explique qu'on ait imaginé deux concepts celui d'essence et celui d'existence et qu'on ait voulu voir dans les êtres deux réalités simultanées qui y correspondent.

Il y a même eu des divergences entre les auteurs pour la manière d'expliquer la distinction de raison ; et plusieurs de ces solutions se rapprochent tellement de la distinction réelle que Suarez les écarte comme la distinction réelle elle-même. Ainsi ne pourra-t-on dire que l'existence est la nature individuelle, et l'essence la nature spécifique, abstraction faite de l'individu ; ni que l'essence et l'existence ont un rapport différent avec l'Etre suprême, l'une avec sa causalité exemplaire, l'autre avec sa causalité efficiente. Ce serait une autre erreur que de faire de l'essence l'objet d'une pensée abstraite, et de l'existence l'objet d'une pensée concrète. La seule formule convenable est celle-ci : « L'essence et l'existence sont une seule et même réalité, à laquelle on applique le concept d'essence en tant que ses caractères constitutifs (*ratio*) la rangent dans tel genre et dans telle espèce, et le concept d'existence, en tant qu'elle a le caractère d'être hors de ses causes et placée dans la réalité [2]. » Etre hors de ses causes est une expression que n'approuvait pas Fonseca, mais que Suarez adopte en lui donnant un sens conforme à sa thèse ; elle n'implique pas, dit-il, pour l'être une existence antérieure où il se trouverait *dans* ses causes, elle doit simplement signifier : être en acte.

5. — Si l'existence [3] s'identifie pour Suarez avec

1. Ceci paraît bien être l'un des points les plus faibles de l'exposé suarézien et il n'est pas surprenant que les thomistes y voient une contradiction dans les termes.

2. On observera la tautologie, presque inévitable d'ailleurs, de ce dernier membre de phrase.

3. Disp. *Metaph.* XXXI, s. 7.

l'essence, on conçoit qu'il ne fasse pas d'elle une sorte d'accident comme le veut S[t] Thomas, après Avicenne, dans sa 2[e] quodlibétale[1]; il aime mieux une autre formule moins expressive du saint docteur, qu'il lui est plus aisé d'interpréter dans le sens de sa théorie, et qui fait de l'existence l'acte ou le terme de l'essence. Comme les thomistes, il place l'existence dans le même prédicament que l'essence, mais par identification, non par réduction. Elle n'est pas un être incomplet, si ce n'est par manière de parler, de même que nous appelons êtres incomplets les différences générique et spécifique, et l'heccéité individuelle.

On comprendra mieux la nature de l'existence si on en connaît les *causes*. Et tout d'abord quelles en sont les causes intrinsèques, matérielle et formelle ? On devine la solution de Suarez. Il a rejeté l'assimilation de l'essence à une potentialité, à une matière, et il a identifié essence et existence en une seule réalité qui est un acte. Comme il ne peut y avoir de cause matérielle que dans un composé, et dans un composé où l'un des composants est vis-à-vis de l'autre dans un rapport d'infériorité et de subordination semblable à celui de la matière et de la forme, il s'ensuit que si l'on parle de l'essence et de l'existence, il n'y a pas lieu de chercher une matière. Du moins en est-il ainsi dans les êtres simples et immatériels.

L'existence n'aura de cause matérielle que si l'essence elle-même en requiert, c'est-à-dire dans les composés matériels. Et en effet, si pour Suarez la matière première peut avoir par elle-même une certaine existence (identifiée

1. A. 3. Le docteur Angélique n'y parle pas d'accident prédicable, mais bien d'accident prédicamentel, d'ailleurs en faisant dans son expression la part de la métaphore : « Esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiae, unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse. » De même (Q. disp. *de Potentia*, q. 5, a. 4 ad 3) : « Esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae; est enim actus essentiae, sed per quamdam similitudinem, quia non est pars essentiae, sicut nec accidens. » De là vient que certains partisans de la distinction réelle, désireux de classer cette réalité (*res*) qui n'est ni accident, ni substance, en font un mode : « Existentia, dit le P. Hugon, aptius dicitur modus quam res. » (Metaphys. *Ontologia*, I tom. p. 83).

avec son essence), elle a cependant besoin d'être achevée par la forme qui lui est unie. Aussi Suarez affirme-t-il, en passant par-dessus les complications de sa théorie : « Simplement et sans distinction, tout être appartient à la forme ou vient de la forme en ce genre de cause. » C'était simplifier son système à l'excès, puisque pour Suarez, tout être matériel a trois existences, celle de la matière, celle de la forme et celle de leur union ; sans doute a-t-il voulu cet avantage sur les tenants de la distinction réelle dont les exposés lui paraissaient d'une complication insoutenable.

Pour ces philosophes les dualités essence et existence, matière et forme, ne s'adaptent point parfaitement ; l'essence est formée de matière et de forme, et c'est cette essence composée qui reçoit l'existence. Mais, s'il en est ainsi, comment certains thomistes peuvent-ils maintenir le principe traditionnel que l'être vient de la forme [1], et dire que la forme produit premièrement l'essence et deuxièmement l'existence ou inversement ? Comment l'existence pourrait-elle donner l'existence à la manière d'une forme substantielle, si elle n'est qu'un accident ou quelque réalité encore moindre ? et comment pourrait-elle la donner à la forme si elle en dérive, selon l'adage traditionnel ; si, comme le disent ces auteurs, la forme est cause formelle de l'existence ? — Et comment l'existence serait-elle l'effet formel primaire de la forme, au moins dans le système thomiste, puisque l'effet formel d'une cause en est inséparable et que les thomistes déclarent unanimement l'existence séparable de la forme, comme il arrive pour la sainte humanité du Christ ? [2]

Suarez est plus surpris encore de l'opinion qui met la forme aussi bien que la matière au rang de cause matérielle par rapport à l'existence ; quoi de plus inintelligible, dit-il, que de prétendre que la forme informe la matière *avant* que l'une et l'autre possèdent l'existence ! Suarez n'examine

1. Aristot. II *de Anima*, c. 4. text. 36 ; II *Physic.* c. 1, text. 12. — Themistius, *Paraphr.* cap. 1 et 6. — Bœt. *De Unitate et uno.* — Averr. II *Physic.* text. 12 ; II *de Anima*, text. 8. — S. Thom. II *contra Gent.* c. 54 et 55 ; *Sum-Theol.* I p. q. 48, a. 1.

2. Suarez en cette question attaque surtout Capréolus (*In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3 ad 3 Henr. et ad 3. Gerard. contr. I concl.) ; Soncinas (VII *Métaph.* q. 22) ; Cajetan (*De ente et ess.*)

pas l'opinion qui représenterait comme simultanés l'acte existentiel et la puissance ainsi actualisée.

Comme Suarez n'a pas vu dans l'identité de l'essence et de l'existence une marque aussi absolue de la perfection divine que le déclarent les thomistes, et que dans une large mesure, il a fait part de cette perfection à la créature, il est inévitable qu'il ait aussi accordé à celle-ci une part plus importante que ne lui en accorde l'école thomiste dans la production même de l'existence. Tous les philosophes chrétiens en attribuent à Dieu la production éloignée, mais on s'entend moins pour lui en attribuer aussi la *production prochaine*. Tandis que pour St Thomas (du moins pour quelques-uns de ses récents interprètes, dit Suarez) Dieu a seul pouvoir sur l'Etre, parce qu'il est seul à se définir par l'Etre [1], d'autres comme Silvestre de Ferrare [2] veulent qu'il soit seulement cause principale, usant de la cause secondaire comme d'un instrument. Suarez va plus loin encore : « Quand il n'y a pas création, mais production ordinaire, dit-il, l'existence dérive de la cause prochaine comme de sa cause propre et principale *in suo ordine*, celle-ci subordonnée à Dieu comme à la cause première. » C'est l'avis de Scot [3], des anciens thomistes [4], et dit Suarez, de St Thomas lui-même [5] en la plupart de ses textes. Pourquoi faudrait-il, demande Suarez, que l'être fût incommuniqué pour être communicable ? si les créatures ne peuvent produire une existence parce qu'elles ne l'ont pas d'elles-mêmes, elles n'ont pas davantage la vertu de produire l'essence puisqu'elles ne la possèdent pas non plus sans l'avoir reçue. Et au surplus qu'importe l'origine de leur existence ou de leur essence ? Il résulte seulement de leur qualité de créature que l'être qu'elles transmettent n'est pas plus indépendant que le leur.

D'ailleurs la thèse contraire ruine complètement l'activité de la créature ; et si l'on attribue à son action quelque

1. C'est le sentiment de Bañez (I p. q. 3, a 4, ult. concl.)
2. Silvestr. Ferrar. *II contra Gent.* c. 21.
3. Scot. *In IV Sent.* d. 1, q. 1.
4. En particulier de Cajetan.
5. S. Thom. *III* c. *Gent.* c. 13 ; *Sum. Theol.* I p. q. 104, a. 1 ; *de Potent* q. 7, a-2.

efficacité, soit pour produire l'essence, soit pour déterminer le sujet à recevoir et être plutôt que tel autre, on ne le fait que par suite d'un illogisme, oubliant que ces résultats, quels qu'ils soient, sont de l'être, et possèdent eux-mêmes une existence ; le raisonnement est particulièrement défectueux si l'on prétend que de la sorte l'essence peut être produite par la créature ; cela revient à dire que l'essence peut être réelle sans l'existence. Si d'ailleurs toute existence vient directement de Dieu, il n'y a plus d'autre opération dans le monde que des créations, et toutes les créatures sont subsistantes puisqu'elles sont foncièrement indépendantes les unes des autres. De plus si l'essence et l'existence sont produites séparément, l'une par la créature, l'autre par le Créateur, il faut une troisième opération pour les réunir l'une à l'autre. Combien plus simple paraît à Suarez son propre système, qui identifiant l'essence et l'existence les fait produire par une seule opération et en définitive par un agent unique ! — L'hypothèse d'une causalité instrumentale créée, tout en étant plus acceptable, parce qu'elle est plus logique, aboutit aux mêmes conclusions et introduit dans les choses une complexité, une variété inadmissibles. Mais elle a de plus son défaut propre qui est d'oublier que la cause instrumentale est vraiment efficiente ; si elle l'est, pourquoi ne pourrait-elle produire l'existence ? — On objectera que la théorie suarézienne atténue le rôle de Dieu dans la production des existences au point de l'annihiler ; Dieu ne donnerait l'existence qu'en créant ; la créature terminée, il demeurerait inactif. Ici Suarez cherche à se ressaisir, non sans tomber à son tour dans quelque illogisme. Dieu, dit-il, a cette supériorité sur nous de n'exiger pour agir aucun sujet préexistant. Il peut créer et produire un être tout entier et totalement, tandis que la création ne peut guère que compléter, parfaire un être commencé en lui ajoutant quelque être partiel ou accidentel : Suarez, on le voit, restreint plus qu'on ne l'aurait cru l'activité des créatures, bien que sa pensée reste encore distante de celle de Cajetan qui n'admettait pas de ces existences multiples et ne distinguait pas existences partielles et totales. Où il se rapproche davantage de la pensée thomiste, sans être, nous

semble-t-il, bien fidèle à la sienne, c'est quand il dit que Dieu atteint son effet *sub ratione entis*, et la créature *sub ratione talis entis* [1].

Après les causes de l'existence, ses *effets* [2]. Ici encore Suarez espère recueillir quelques indices en faveur de l'identité en la créature de l'existence et de l'essence ; toutefois ses espoirs ne sont pas pleinement réalisés, tant à cause des inconvénients de sa thèse qu'à raison de la similitude de cette question avec la question précédente. On demandait quelle était la cause formelle de l'existence, et l'on rencontrait ce sentiment que l'existence est à elle-même sa cause formelle parce qu'elle est analogue à une forme et qu'elle a vis-à-vis de l'essence un rôle de même nature. Il n'y a donc plus à se demander quelle est son action sur l'essence, et Suarez le doit moins que tout autre puisqu'il les identifie. — Outre l'action sur l'essence, on peut se demander quelle est l'action de l'existence sur les diverses réalités, en tant qu'existantes. Il note avec raison que la cause finale qui est métaphorique peut agir sans exister réellement, et qu'il peut lui suffire d'être dans l'esprit de l'agent, quoiqu'on ne pense à certains buts que pour les réaliser. Son opinion sur la puissance l'empêche d'admettre que la matière et la forme puissent avoir le moindre rôle comme telles avant de posséder l'actualité d'existence. Ce que disent certains thomistes des accidents de l'humanité du Christ qui existeraient en elle selon l'entité de l'essence (et non dans l'existence increéée du Verbe) donc sans existence, est tellement invraisemblable que cet exemple peut précisément servir à prouver que l'existence du Verbe ne peut suffire à faire exister tous les éléments de l'humanité du Sauveur, et qu'il faut certainement admettre en celle-ci plusieurs existences créées. Certains thomistes parlent malgré tout de formes accidentelles qui avant même d'exister disposeraient à la forme substantielle ; comment, demande Suarez, peuvent-elles agir sans être ? — Dans un sens tout à fait contraire, Suarez estime que l'existence est nécessaire, et logiquement antérieure, à l'exercice des causes matérielle et formelle ;

1. C'est cela même que disait S. Thomas, v. g. *II contra Gent.* c. 21.
2. Disp. *Metaph.* XXXI, sect. 10.

il affirme même que la matière et la forme, chacune dans leur ordre, exercent leur causalité propre précisément par leur existence, bien que notre manière de penser qui nous force à décomposer et à découper, nous amène à y voir plutôt une simple condition d'ailleurs nécessaire. — Pour ce qui est des causes efficientes, Suarez pense de même ; il s'en prend aux auteurs qui ne voient dans leur existence qu'une condition de leur activité ; il va plus loin ; il soutient l'efficacité propre de l'existence, et en cela il est bien d'accord avec lui-même, puisqu'il identifie l'existence et l'essence, et qu'il attribue aux êtres créés la vertu de produire au moins certaines existences [1].

Autre question [2], déjà touchée incidemment, celle de savoir quelles sont les choses qui possèdent une existence. — Puisque l'essence est identique à l'existence, Suarez attribuera une existence à chaque essence particulière, et comme par ailleurs toute composition est pour lui une simple juxtaposition avec subordination hiérarchique et mode d'union, on ne lui verra jamais attribuer à l'existence des êtres composés un rôle unificateur. Au contraire il y aura autant d'existences que d'essences réelles, et puisque le composé se trouve dissous, autant d'existences partielles que d'essences partielles.

Suarez distingue ailleurs la nature d'avec le suppôt qui la possède ; il attribue donc à ces deux réalités deux existences distinctes, ou plus exactement puisque la nature est quelque chose du suppôt, à l'une une existence incomplète, à l'autre une existence complète ; la première simple, celle de la nature ; la deuxième composée, celle du suppôt, qui inclut la première et y ajoute la subsistence. Suarez rejette donc le sentiment de Cajetan pour qui la nature préexiste logiquement à l'existence et à la subsistence, et celui de Capréolus qui a de plus le défaut d'identifier ces deux derniers concepts. Pour lui la nature préexiste logiquement

1. Il approuve Bañez de dire (I p. q. 3, a. 4. concl. 5) que l'existence est au moins une condition nécessaire de l'action, mais il ne voit pas comment Bañez peut en même temps soutenir qu'aucune existence créée ne peut en produire une autre, et que toute existence vient de Dieu.

2. Disp. *Metaph.* XXXI, sect. 11.

mais avec une existence réelle, quoiqu'incomplète ; telle la nature humaine du Christ, qui, de l'avis même de St Thomas[1], est logiquement antérieure à son union au Verbe.

Si une nature est divisée, elle aura autant d'existences que de parties. Dans le composé matériel, la matière a la sienne non moins que la forme ; celle-ci ne peut informer qu'une matière préexistante ; elle ne lui est pas inutile, mais elle ne la fait pas exister ; elle lui est supérieure, elle l'a sous sa dépendance ; c'est le rôle le plus élevé qu'on puisse lui accorder. Si d'ailleurs elle imposait son unité, l'homme serait spirituel ; or ce qualificatif ne lui convient pas plus exclusivement que celui de matériel, l'homme mérite les deux. Et si l'on dit que de deux êtres en acte ne peut résulter une chose une par soi, on exagère la portée d'un principe qui ne vaut que pour des êtres complets[2].

La forme accidentelle elle-même aura son existence particulière, quoi qu'en pensent les plus récents thomistes qui veulent la faire vivre de l'existence de la substance en alléguant la définition de l'accident : *entis ens*[3]. Suarez ici n'a pas seulement Scot de son avis[4], mais plusieurs thomistes Cajetan, Soncinas, Dominique de Flandre et St Thomas lui-même[5]. L'accident, dit-il, communique un être à la substance, comme la substance produit un être en le produisant ; et dans la Ste Eucharistie, si les accidents ont une existence comme la foi nous impose de le croire, c'est celle qu'ils avaient avant la transsubstantiation, et il serait aussi étrange que dangereux théoriquement de prétendre qu'au moment de la consécration ils en ont acquis une nouvelle[6].

1. *S. Theol.* III p. q. 6. a. 4 ad 3.

2. Suarez n'a-t-il pas précisément travaillé à les rendre moins incomplets ?

3. Aristot. VII *Metaph.* c. 1.

4. Scot. *In IV Sent.* d. 12, q. 1.

5. S. Thom. *In I Sent.* d. 3, q. 2, a. 3 ; d. 20, q. 1, a. 5 ; *IV contra Gent.*. c. 14 ; *Sum-Theol.* III p. q. 17, a. 2. — Cajetan. *De ente et ess.* c. 7, post quæst. 16 ; *In Ip.* q. 28, a. 2. — Soncin. *VII Metaph.* q. 5 — Domin. de Fl. *Metaph.* q. 1, a. 5.

6 La raison principale de Suarez est connexe à sa négation de la distinction réelle entre l'essence et l'existence. L'accident ayant son essence particulière, doit aussi avoir son existence propre et celle-ci identifiée avec lui, donc bien distincte de celle de la substance.

Même les modes ont leur existence propre, bien que leur réalité soit moins accusée que celle des substances et des accidents ; si d'ailleurs ils ne diffèrent que modalement de la substance ou de la quantité qu'ils affectent, ils peuvent différer réellement de tout ce dont diffèrent la quantité et la substance.

Il n'y a pas lieu de faire exception pour les relations, bien que d'après certains elles n'aient d'existence que par celle de leur fondement. Elles doivent avoir leur existence comme leur essence propre, soit réellement, soit modalement, soit logiquement distincte. On objecte que si la relation avait son existence à part, cette existence serait relative au terme comme la relation elle-même, ce qui ferait à vrai dire deux relations ; mais la difficulté n'existe que si dans un être l'existence est distincte de l'essence ; autrement on dira simplement que la relation est relative tant à raison de l'une que de l'autre, et comme elles s'identifient, la relation sera véritablement unique.

6. — Un des indices les plus sûrs d'une distinction réelle est pour Suarez la possibilité de la séparation [1]. Il se demande donc ce que pensent d'une séparation de l'essence et de l'existence les diverses théories qui en comparent les concepts, et se flatte ici encore de pouvoir glaner quelques probabilités intellectuelles favorables à sa doctrine.

L'existence et l'essence, de l'aveu de tous, sont incapables de subsister séparées l'une de l'autre. Or le fait, qui s'explique parfaitement dans le système de l'identité, même dans celui de la distinction modale, ne s'explique guère si l'on parle de distinction réelle ; pour quelle raison en effet deux êtres réellement distincts ne pourraient-ils être séparés, au moins sur une intervention miraculeuse de Dieu ? la divinité connaît-elle d'autres limites à sa puissance que la contradiction formelle [2] ? — Si vraiment l'essence et

1. Disp. *Metaph.* XXXI, sect 12.

2. Suarez croit cette argumentation irréfutable. Pourtant il ne lui est pas arrivé toujours de parler ainsi des limites de la puissance de Dieu ; il a admis ailleurs que Dieu doit s'arrêter aussi devant les contradictions indirectes, et il ne croit pas que la forme matérielle puisse exister à l'état séparé.

l'existence sont deux réalités distinctes, il ne se peut, dit Suarez, que la dépendance de l'une vis-à-vis de l'autre soit tellement intrinsèque que l'une soit constitutive de l'autre.

Si d'ailleurs, bien que distinctes, elles étaient unies dans le composé qu'elles forment, ce ne serait que par un mode d'union [1]. Or un mode de ce genre appliqué aux deux réalités en question est lui-même la source de bien des difficultés logiques ; il peut être suppléé par Dieu, ce qui entraîne pour l'essence et l'existence la possibilité d'une existence séparée ; et il doit lui-même avoir une essence et une existence réellement distinctes, ce qui conduit vraiment trop loin dans la voie des distinctions.

Mais si personne n'admet que l'essence puisse être privée de toute existence, certains théologiens la font au moins exister d'une existence qui n'est pas la sienne propre ; ce serait le cas de l'humanité du Christ qui existerait par l'existence du Verbe. — Une opinion de ce genre, estime Suarez, revient à séparer l'existence de l'essence, puisqu'elle prive l'essence de l'existence qui lui appartient. On objecte que l'existence peut être suppléée parce qu'elle n'est pas essentielle à l'essence créée, mais Suarez répond que si elle n'est pas essentielle à la nature humaine considérée de façon absolue et abstraite, elle l'est *in concreto* à l'essence actuelle [2]. On objecte au point de vue théologique le danger de nestorianisme qu'il y a à relâcher le lien entre l'humanité du Sauveur et sa divinité, en prêtant à l'humanité, comme le fait Suarez, une existence distincte, mais Suarez riposte

1. Tous les thomistes n'admettent pas la nécessité de ces modes, faut-il le dire, surtout dans un cas comme celui-ci.

2. Suarez n'admet donc pas qu'un être puisse exister par l'existence d'un autre. Il croit en effet que les existences diffèrent les unes des autres comme les essences. Le sentiment thomiste est au contraire que toutes les existences se ressemblent ; c'est leur union à telle ou telle essence qui les différencie. Pour Suarez, admettre que l'existence du Verbe supplée l'existence de l'humanité assumée, c'est dire que Dieu peut se substituer aux créatures non seulement comme cause efficiente, mais comme cause formelle (*Disp. Met.* 31 ; sect. 12 ; n. 12). Voir dans le card. Billot l'appréciation de cette difficulté (op. cit. p. 127-145). Le cardinal relève en particulier la différence qui existe entre l'existence et une forme, et note que l'existence du Verbe incarné qui supplée l'existence propre de l'humanité assumée ne remplit ce rôle que éminemment et non formellement, pas même quasi-formellement.

que s'il fait ce lien moins fort que ses adversaires, il ne le supprime pas puisqu'il maintient l'unité de personne, que ce lien-là suffit et qu'il est le seul imposé par le dogme, que parler d'une seule existence [1] en Notre-Seigneur, c'est courir le danger de l'eutychianisme et faire du Christ non point un être composé, mais un être simple, et dépasser de façon étrange les données de la révélation. Car le dogme affirme que le Christ a pris une humanité réelle et actuelle, donc une humanité créée, tandis que l'opinion adverse conduit à dire que l'humanité du Christ est incréée à raison de son existence divine, et que d'elle-même elle n'est qu'une essence, donc une pure potentialité et un pur néant, de sorte que l'Incarnation ne serait au fond qu'une fiction. Et ce serait une fiction aussi que la maternité de la Ste Vierge ; qu'est-ce en effet qu'une conception et une génération où aucun être d'existence n'est communiqué ? — On reproche à Suarez de faire exister l'humanité du Verbe non en lui, mais en elle-même, contrairement à la doctrine des Pères ; mais, répond Suarez, elle peut avoir son existence propre sans laisser pour cela de constituer pour sa part le composé théandrique de l'Homme-Dieu, de la même manière que l'accident qui est lui-même tout en étant *in alio*. Il n'y aurait d'inconvénient que si l'on prêtait à la nature humaine du Christ outre l'existence, la personnalité ; mais précisément Suarez distingue ces deux choses, et sur ce point il est heureux de se trouver d'accord avec le principal de ses contra-

1. On ne peut dissimuler que St Thomas s'est prononcé nettement en faveur de l'unité d'existence dans le Christ, et ceci dans une de ses premières œuvres, le *Commentaire sur les Sentences* (in III, d. 6, q. 2, a. 2) comme dans la dernière qu'il ait écrite, *la Somme Théologique* (III p. q. 6, a. 3 ; q. 17, a. 2) Voici ce dernier texte : « Illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae. » (Cf. aussi *Quodlib.* 9, a. 3). Pour St Thomas, vouloir que l'humanité du Christ ait son existence propre, c'est nier qu'elle soit unie substantiellement au Verbe. Il faut convenir que St Thomas n'a pas formellement réfuté la théorie des *modes* et qu'il ne paraît même pas l'avoir soupçonnée. Par contre en appelant « être personnel » (III p. q. 17, a. 21) l'être unique qu'il attribue au Verbe incarné, il a facilité à Suarez son travail d'interprétation (Cf. Suarez, *In III p.* disp. 36, sect. 1 et 2). Suarez se sert aussi pour appuyer son opinion d'un opuscule contesté de St Thomas le *De unione Verbi incarnati* que pourtant le P J B. Terrien s'est appliqué à concilier avec les autres écrits du Docteur Angélique (Cf. card. Billot, *De Verbo Incarnato*, p. 138 et 139, ed. 5a).

dicteurs[1] qui, au milieu, de bien des propos «agressifs et exagérés, » reconnaît que l'existence et la subsistence sont distinctes et que l'humanité du Christ aurait pu être assumée avec sa propre existence en vue de l'union hypostatique. C'est une concession dont Suarez se hâte de profiter ; on lui accorde beaucoup en reconnaissant que sa solution est philosophiquement et théologiquement admissible. La théorie de son adversaire a au contraire le gros inconvénient d'établir deux unions de l'humanité avec le Verbe, l'une avec sa subsistence, l'autre avec son existence [2], double union dont les conséquences logiques sont lamentables, puisque la subsistence et l'existence étant séparables, l'une des deux unions pourrait exister sans l'autre.

7. — Avant de conclure, disons comment Suarez répond aux objections qu'il a énumérées avec une absolue loyauté. On lui reprochait de dire que l'être de la créature n'est pas reçu dans une puissance réceptive, que ce serait donc un être subsistant ; ainsi formule-t-il la difficulté. Et il répond par une distinction. Sans doute on attribuerait à la créature la perfection même du Créateur, si l'on disait qu'elle est subsistante par essence, adéquatement et par elle-même ; mais l'inconvénient disparaît si l'on dit qu'elle l'est seulement par une sorte de dénomination à raison d'un mode ou d'un terme qui lui est intrinsèque. Qui peut nier qu'il n'y ait des substances créées subsistantes ? — Leur être est reçu, si l'on tient à l'expression, mais il ne l'est pas *en* quelque chose, comme si ce quelque chose préexistait pour le recevoir et coexistait à sa réception ; il est seulement reçu *par* quelque chose. Et il n'est pas pour cela illimité, ni infini, comme le veut l'objection, car il est participé et de façon finie. — Participé, diront les thomistes ; il y a donc dualité, de l'aveu même de Suarez, une chose participée, et une qui participe. Il n'y a, dit Suarez, aucune dualité intrinsèque ;

1. Le R. P. Jean Vincente, O. P., professeur à Salamanque (1544-1595) (*De Gratia Christi*) — Cf. Suarez, In *III p. Sum. Theol.* disp. 8, s. 1 et disp. 36.

2. Dans la théorie suarézienne, l'humanité du Christ ayant son existence propre n'a pas besoin pour exister de l'existence du Verbe.

selon la formule d'Alexandre de Halès, l'être créé est « une seule et même réalité qui existe de façon participée, par la vertu d'un autre [1] », par la vertu de l'agent. D'où lui viennent donc ses limites ? Ce n'est point assurément d'une puissance réceptive distincte de l'existence, car les limites d'un être ne lui viennent pas nécessairement d'un autre être créé qui l'empêche de s'étendre, mais avant tout de lui-même, et de son entité intrinsèque. Les limites extrinsèques ne se trouvent que dans la causalité exemplaire et efficiente de Dieu qui a conçu et voulu son être ainsi limité. On veut aussi que la limite de l'être créé provienne de ce qu'il n'est pas simple mais composé, et l'on veut que l'essence soit le genre et l'existence la différence spécifique, mais outre que le genre et la différence n'ont pas entre eux de distinction réelle, il faut dire que la composition n'est nullement requise pour qu'un être soit fini ; à ce compte que dira-t-on des substances simples comme celles des Anges ? [2] La limite ne vient pas nécessairement chez eux de la composition ; elle provient de ce que leur essence étant limitée par ses principes intrinsèques formels, leur existence doit l'être de la même manière, puisqu'elle n'est autre chose que l'essence actualisée. — Est-ce à dire que l'être créé n'est pas composé ? En aucune manière. Outre la composition d'essence et d'existence qui n'est qu'une composition de raison, il y a diverses compositions réelles que Suarez énumère avec complaisance. La substance créée est composée de nature et de suppôt ; l'accident, de sa nature et de son inhérence. Dans le monde surnaturel où la foi nous fait pénétrer, la substance créée de l'humanité du Verbe, voit s'adjoindre au corps et à l'âme qui constituent ses parties, un mode d'union qui la rattache au Verbe ; l'accident eucharistique de la quantité, selon une opinion probable, a outre sa nature un mode d'exister *per se*, incompatible avec l'inhérence actuelle. De plus, tout être créé est vis-à-vis de son Créateur dans un rapport actuel de dépen-

1. Alexand. de Hal. VII *Metaph.*

2. C'est précisément pour qu'elles ne fussent pas absolument simples que la philosophie chrétienne y avait signalé la distinction entre l'essence et l'existence.

dance [1] et ce rapport est une réalité véritable, distincte de l'être qui est produit ou conservé par elle. Enfin il est probable (mais seulement probable) qu'aucun être créé ne peut exister sans être composé d'un sujet et d'accidents ou de modes réels ; ainsi la substance finie doit au moins avoir un lieu déterminé, un *ubi*, une présence locale, qui peut changer, qui donc se distingue d'elle et avec laquelle elle forme un composé. Mais à ces compositions réelles, Suarez se refuse à ajouter celle d'essence et d'existence. L'être créé n'implique pas nécessairement composition en tant qu'existant et abstraction faite des parties que comporte son essence. Chaque être comme tel est simple, et de l'aveu même des thomistes l'existence est simple. Que diraient-ils d'une substance angélique qui serait assumée par le Verbe et à qui manqueraient la subsistence et selon eux l'existence propre ? ne devraient-ils pas concéder qu'elle est parfaitement simple ? La composition requise pour l'ordinaire ne l'est donc pas de façon absolue, et on peut la nier sans être contraint pour cela de nier en même temps le caractère fini et l'imperfection des créatures [2].

1. Le mot français d'émanation rendrait mieux l'idée de Suarez que ce mot trop calqué sur le latin.

2. Suarez paraît oublier là ce qu'il a dit du rapport de dépendance actuelle que toute créature a avec son Créateur, dont il a parlé il y a un instant et dont il parle plus longuement ailleurs.

CHAPITRE IV

L'ÊTRE INFINI : DIEU

§ I. — Démonstration de son existence [1]

Que l'existence de Dieu soit objet de démonstration philosophique, c'est une vérité qu'on s'étonne de voir niée par Pierre d'Ailly [2], tant le fait même de cette démonstration est manifeste. Elle est incluse dans l'exposé antérieur des divisions de l'être ; il n'est pas possible que tous les êtres tiennent leur être d'autrui, qu'ils soient tous contingents et finis ; leur somme devant l'être comme chacun d'entre eux, il s'en suit qu'il existe en dehors d'eux un être dont ils dépendent collectivement comme individuellement, et qui, lui, ne dépendra d'aucun autre.

1. — La démonstration de l'existence de Dieu ne revient pas à ce que les anciens appelaient la philosophie naturelle ou encore la physique, mais à la métaphysique et à elle uniquement [3]. Suarez n'admet pas l'opinion de Soncinas [4] qui refuse toute valeur aux démonstrations qui n'useraient pas d'une donnée physique ; il admet moins encore celle de Javelli qui fait démontrer par la philosophie de la nature l'existence des substances séparées en général, et par la métaphysique l'existence particulière de Dieu. Ces vues,

---

1. Disp. *Metaph.* XXIX.

2. Pierre d'Ailly. *In I Sent.* q. 3, a. 2 et 3. Il suivait la trace de Moïse Maimonide (*Philos.* lib. VI) Cf. Disp. *Metaph.* XXIX, s. 2, n. 2.

3. C'est l'opinion d'Avicenne qu'il embrasse (I *Metaph.* c. 1) et non celle d'Averroès (XII *Metaph.* text. 5 et *I Phys.* text. ult). Il cite en sa faveur Albert le Grand et D. Scot.

4. Soncin. XII *Metaph.* q. 1.

dit-il, s'inspirent du principe d'Averroès qu'aucune science ne démontre l'existence de son objet ; or ce principe n'a rien d'absolu et il contrevient trop nettement à la dignité de la métaphysique pour qu'on puisse l'admettre. De fait une démonstration purement physique est impossible, et Suarez montrera bien que les mineures qui énoncent des faits ne conduisent à la conclusion cherchée qu'en vertu d'un principe métaphysique. Mais il n'observera pas assez que le principe métaphysique lui aussi est insuffisant et que les données de fait sont nécessaires pour que l'union des deux sortes de principes amène une conclusion réelle ; il le concède au moment où il va aborder sa démonstration métaphysique sans voir qu'il infirme sa thèse initiale et qu'il se rallie pratiquement au sentiment de Soncinas qu'il combat.

Au fond, ce n'est pas une argumentation purement physique qu'il écarte, c'est l'argument tiré du mouvement avec sa majeure comme avec sa mineure ; seulement cette majeure n'est pas pour lui comme pour l'école aristotélicienne un principe métaphysique dont l'évidence éclate à la simple analyse des termes ; c'est simplement un principe d'expérience, et encore trop peu vérifié pour qu'on puisse en faire la base d'une démonstration de l'existence de Dieu. Il semble en effet, dit Suarez, que bon nombre d'êtres puissent par leur acte virtuel se mouvoir et s'amener eux-mêmes à l'acte formel [1] ; d'où il suit que le mouvement local du ciel sur lequel Aristote s'est basé dans sa Physique comme dans sa Métaphysique, pourrait très bien résulter d'une puissance intime qui serait innée dans la matière céleste, comme la pesenteur et innée dans la pierre dont elle cause la chute. Mais enfin, admettons comme universel le principe du mouvement qui doit servir de majeure au syllogisme, quelle conclusion en tirerait-on si on y adjoint

1. Suarez ne voit pas que ce passage du moins au plus ne peut pas être affirmé par l'expérience puisqu'il va contre le principe d'identité, et que le principe qu'il combat n'est qu'une variante du principe qu'il défend plus loin : *Omne quod fit, ab alio fit.* Il a bien indiqué ailleurs ce passage de l'état virtuel à l'état formel, mais il semble ici ne plus s'en souvenir ou ne pas voir que ce passage est un vrai passage de la puissance à l'acte qui exige un principe déjà en acte, à moins qu'il ne reconnaisse précisément à l'âme ou à l'une de ses facultés une actualité convenable pour ce résultat.

l'affirmation aristotélicienne du mouvement du ciel [1] ? Qu'on argue de l'éternité qui serait propre à ce mouvement, ou qu'on l'envisage comme un mouvement quelconque, on n'en pourra déduire l'existence d'une substance immatérielle et l'on n'aura pas avancé la démonstration de l'existence de Dieu.

Car l'éternité du ciel et du mouvement qui l'anime est une supposition aristotélicienne dont la foi affirme la fausseté. Il est vrai que ce qui n'est pas réel peut n'être pas impossible, mais la possibilité d'un mouvement céleste éternel est souverainement improbable. Sans doute le mouvement céleste n'a pas de contraire qui l'empêche, et n'a pas de temps déterminé auquel il soit limité ; l'on peut même dire que le mouvement circulaire en tant que tel n'a ni commencement ni fin, mais du moment qu'il est mouvement, et mouvement d'un être « successif », il faut qu'il ait un commencement d'existence. Indéterminée *a parte post* sa durée ne peut l'être *a parte ante*, puisque cette durée réalisée au moment où l'on raisonne est nécessairement déterminée, donc finie, donc non-éternelle. — Admettons un instant cette éternité comme réelle ou possible ; pourra-t-on en conclure avec Scot que le moteur du ciel est spirituel ? D'autres explications du fait s'offrent également à l'esprit ; celle de moteurs matériels qui se relaient ou même qui agissent sans lassitude parce que le mobile ne leur oppose aucune résistance. — Conclura-t-on avec Soncinas que le moteur est en acte et non en puissance ? Soit, mais seulement en acte par rapport à ce mouvement, ce qui n'exige pas un moteur spirituel.

N'envisageons maintenant dans le mouvement du ciel que le fait même du mouvement. Deux hypothèses s'imposent sur sa nature et son origine. Ou bien il résulte d'une impulsion intérieure que ressent le mobile et qui fait qu'il se meut, et dans ce cas comment affirmer que le mouvement vient du dehors ? il n'en vient que si le ciel même a été produit, ce que l'argumentation devrait précisément prouver.

1. On sait que S[t] Thomas n'a pas restreint son argument au mouvement du ciel, ni même au mouvement physique en général. Le mouvement a chez lui sa signification métaphysique la plus étendue.

Ou bien le mouvement est imprimé au ciel par un agent extérieur (et c'est bien l'hypothèse la plus vraisemblable, puisque le ciel est inanimé et que le mouvement ne paraît pas requis par sa nature), mais en ce cas pourquoi le moteur serait-il immatériel ? à défaut de l'éternité du mouvement, ce n'est pas son immutabilité qui fournirait une preuve, puisque cette qualité pourrait s'expliquer aussi bien par un agent matériel incorruptible. Ce n'est pas non plus l'harmonie merveilleuse des mouvements célestes ; il en résulte seulement que le moteur, du moins le moteur initial, est intelligent et sage ; or ces qualités peuvent se rencontrer chez des êtres qui ne sont pas de purs esprits.

Il est vrai que le moteur ne peut être en même temps pourvu d'une nature intelligente et uni à une matière incorruptible, comme on vient de l'imaginer, car une matière de ce genre, pareille à celle du ciel, ne servirait de rien pour le travail de la pensée ; mais c'est là un raisonnement métaphysique basé sur la psychologie qui nous éloigne bien de la seule considération des mouvements du ciel. De ce mouvement on ne peut même pas conclure à l'existence d'un moteur unique. Et si l'on dit que le moteur ou les moteurs qui meuvent le ciel par leur propre vertu doivent exister aussi par eux-mêmes et donc possédent l'attribut divin de l'aséité, quelle que soit la valeur de la preuve, elle sort elle aussi du domaine de la simple cosmologie pour appartenir proprement à la métaphysique.

L'étude de l'âme et de ses facultés ne fournit pas une meilleure démonstration expérimentale de l'existence de Dieu ; elle n'a d'autre utilité que d'aider à représenter l'essence, une fois l'existence démontrée. Encore y faut-il le renfort du principe métaphysique que les perfections de l'effet se retrouvent, et même à un degré supérieur, dans la cause principale, et surtout dans la cause première.

Suarez propose donc à la place de l'argument physique qu'il croit avoir complètement ruiné, un argument qu'il croit de nature tout à fait métaphysique et parfaitement solide[1]. La majeure est moins générale, mais plus incontes-

1. C'est la deuxième voie suivie par S[t] Thomas. On peut regretter que Suarez faute de bien voir l'unité des cinq voies thomistes ait combattu

table que celle de l'argument du mouvement. Suarez l'énonce ainsi : *Omne quod fit, ab alio fit.* Tout ce qui est fait, est fait par un autre. Tandis que l'être qui est mu, dit-il, a déjà l'existence et pourrait y trouver l'origine de son mouvement, l'être qui est fait n'existe pas avant d'être fait et donc à ce point de vue dépend nécessairement d'un autre être. Or si l'on raisonne sur le monde, après avoir affirmé qu'un être est fait ou non fait, on doit dire qu'il est impossible de ranger tous les êtres dans la première catégorie. Et en effet si en remontant sans cesse des effets aux causes, on ne rencontrait jamais un être non causé, on serait acculé soit à commettre un cercle, soit à raisonner à l'infini. On commettrait un cercle si l'on imaginait que la vie revient sur elle-même, et qu'une chose peut être produite, médiatement ou non, par une autre qu'elle avait produite antérieurement. D'ailleurs, que la transmission de l'être se fasse en cercle ou de façon rectiligne, on marche à l'infini si l'on n'admet pas à l'origine une cause increéée: marche qu'Aristote condamne avec raison au IIe livre de sa Métaphysique, surtout quand il s'agit des causes efficientes, puisque la causalité implique la dépendance d'un second être vis-àvis d'un premier, et que dans le processus en question, il n'y a pas de premier. Ce n'est pas que Suarez veuille grandement combattre ici l'idée d'une multitude infinie en acte. Au fond il la rejette ; il semble même, en un endroit, l'exclure comme logiquement impossible, bien qu'ailleurs il paraisse ne plus considérer l'impossibilité comme tout à fait évidente ; mais ce n'est pas là-dessus qu'il s'appuie. Que cette multitude comprenne ou non des êtres en nombre infini, il faut dire qu'elle ne peut tout entière être dépendante, car cela est contradictoire. Si les êtres sont dépendants pris un à un, ils le sont pris en groupe [1], et ils ne peuvent

la première, ait omis la quatrième, celle des degrés d'être et n'ait fait usage de la cinquième, l'ordre du monde, que pour démontrer l'*unité* du Créateur ; on verra d'ailleurs que Suarez attend cette dernière démonstration pour affirmer que Dieu existe, au sens plein et rigoureux du mot. — Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, p. 226-343.

1. Bref il convient avec les thomistes, sans employer leurs formules, que ce n'est pas la série des causes accidentellement subordonnées, c'est-à-dire des causes secondes, qu'il faut remonter, mais celle des causes

dépendre de l'un d'entre eux si celui-ci est également dépendant. On raisonnera de la même façon sur le genre humain en particulier ; si un homme est dépendant, un deuxième le sera aussi, car on prouve métaphysiquement que cette qualité est plus essentielle encore que celle de composé corruptible ; et si tout homme est dépendant, l'espèce humaine est dépendante ; après quoi on raisonnera sur l'espèce comme sur l'individu, pour remonter progressivement jusqu'au premier être. On peut sans doute prouver que la création qui pose des êtres successifs, n'est pas *ab aeterno*, et qu'il y a certainement un premier homme à la tête d'une série qui ne saurait être infinie, mais enfin ceux-mêmes qui admettent comme Aristote la perpétuité des générations doivent admettre l'existence d'une cause indépendante d'où l'ensemble des êtres dépendra. — On l'aura remarqué, la mineure du raisonnement suarézien est, sans qu'il y paraisse, d'ordre expérimental, elle aussi ; elle implique comme un fait l'existence réelle d'êtres dépendants qui tiennent leur existence d'êtres antérieurs à eux ; le fait, pour être plus facile à constater que celui du mouvement du ciel, n'en est pas moins une donnée d'expérience.

2. — Suarez a démontré l'existence d'un être incréé ; il ne croit pas avoir pour cela démontré l'existence de Dieu [1]. Pierre d'Ailly ne pensait-il pas que l'être incréé pourrait n'être pas unique, et même qu'il pourrait y avoir au-dessus de l'unique créateur du monde un être supérieur qui ne serait que cause finale ? Il faudra donc encore démontrer l'unicité de cet être incréé dont l'existence vient d'être établie, puis il faudra montrer que la fin suprême des êtres ne peut différer de leur cause efficiente première. — Dieu, selon le sens tout à la fois le plus exact et le plus répandu de ce mot, est l'être qui surpasse *tous* les êtres, de qui *tous* tiennent ce qu'ils sont, et qui dès lors mérite les hommages suprêmes. Or cette unité se prouve de deux façons, l'une surtout expérimentale, l'autre surtout métaphysique.

essentiellement subordonnées, série qui n'est pas dans le passé, mais dans le présent. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.* p. 76.

1. Disp. *Metaph.* XXIX, s. 2.

L'argument expérimental est celui dont les philosophes se sont maintes fois servis depuis Socrate pour démontrer l'existence de Dieu. Il se tire de la beauté du monde, de l'ordre qui y règne, de la parfaite connexion qui existe entre ses parties ; l'unité de l'effet réclame l'unité de la cause. On pourrait croire de prime abord que l'argument prouve seulement l'existence d'un organisateur unique, mais comment ne pas attribuer en premier lieu au créateur lui-même cet ordre que l'organisateur ne pourrait créer sans des êtres qui s'y prêtent ? — Qu'on ne parle pas de créateurs multiples et qu'on ne mette pas d'exceptions à la loi qui veut que tous les êtres qui constituent le monde soient créés. Créées, les formes matérielles dont la succession montre bien l'imperfection foncière ; créée, la matière première qui ne saurait être supérieure à la forme, et qui ne pourrait en posséder une *ab aeterno* sans contraindre la volonté du Créateur qui pourtant en cela doit être libre. Or les êtres matériels ainsi produits par création forment un tout doué d'unité ; les quatre éléments simples sont parfaitement adaptés au bien de l'univers, tant par leur propre nature, que par les corps mixtes qu'ils contribuent à former. Ces mixtes eux-mêmes, qu'ils constituent ou non des espèces fermées comme les animaux et les végétaux parfaits, s'aident mutuellement à l'existence, et l'homme tire parti de tous. Une telle harmonie ne peut parvenir du hasard ; elle est trop remarquable pour n'être pas l'œuvre d'une intelligence unique.

Les corps célestes eux aussi ont été créés ; car ils sont imparfaits ; ils sont dénués des facultés de connaître, et leur nature matérielle n'est de soi qu'en puissance par rapport au mouvement qui les anime. Or ils sont eux aussi adaptés entre eux, et adaptés au monde des corps sublunaires sur lesquels s'exerce heureusement leur influence. Ils ne l'ont pas créé, démontre Suarez, et d'autre part ils n'ont pas un créateur distinct de celui qu'ont les autres êtres.

L'harmonie du monde ne peut provenir en effet de la simple entente d'agents multiples. Car si ces agents sont subordonnés à l'un d'entre eux, nous trouvons là l'unité

cherchée ; et s'ils sont égaux l'un à l'autre, pourquoi leur multiplicité ? Ou bien elle révèle leur impuissance, et s'ils ne peuvent qu'organiser chacun une partie du monde, à plus forte raison sont-ils privés du pouvoir créateur ; il y a donc un Créateur qui les domine. Ou bien ils seraient capables d'organiser le tout ; mais alors pourquoi unissent-ils leurs efforts ? et pourquoi le philosophe imaginerait-il qu'ils sont plusieurs ? Les choses n'en seront pas plus parfaites ; au contraire les penseurs ont loué d'ordinaire l'excellence du gouvernement d'un seul.

Certains objectent l'existence de purs esprits qui seraient increés ou qui n'auraient avec notre monde aucune connexion. Mais ce que la philosophie et l'expérience nous en disent (d'ailleurs sans certitude) est au contraire pour les montrer en rapports avec l'homme et les choses visibles ; comment d'ailleurs les connaîtrions-nous autrement ? Ils nous parlent intérieurement ; ils nous portent à agir. Et s'ils meuvent les sphères célestes, comme le dit Aristote dans le *de Caelo*, ne rentrent-ils pas du même coup dans le plan de ce monde [1] ?

On dit encore qu'il pourrait y avoir un autre monde que le nôtre pourvu d'un autre auteur ; mais cette idée contraire à la foi est bien improbable au point de vue philosophique : pourquoi toute la matière informable est-elle nécessairement en ce monde ? et comment un autre monde, s'il existait, agirait-il sur le nôtre pour y porter le désordre ? Toutefois l'objection enlève une partie de sa force à l'argument expérimental, en l'empêchant d'affirmer avec certitude la connexion absolue de tous les êtres qui existent ; elle rend utile le recours à un argument plus métaphysique.

3. — Cet argument [2] n'est pas l'argument a priori de

1. Suarez estime comme S[t] Thomas, D. Scot et la plupart des philosophes du Moyen-Age qu'Aristote a cru les intelligences célestes créées par Dieu comme les cieux et le monde sublunaire. Il rappelle à ce propos l'opinion platonicienne d'Avicenne qui ne fait créer par Dieu quel a première intelligence. C'est l'opinion qu'il retrouve dans un ouvrage attribué à Aristote, le *De secretiori parte divinae Sapientiae*, lib. III, c. 2.

2. Disp. *Metaph.* XXIX, s. 3.

St Anselme [1] ; malgré les fondements que Suarez lui trouve dans St Augustin [2], St Jérôme [3] et St Jean Damascène [4], il le rejette parce qu'il n'est pas évident que cet être dont parle l'argument, l'être le plus grand qu'on puisse concevoir, n'est pas simplement un être imaginé ; somme toute, sans citer St Thomas à ce sujet, c'est à sa critique de l'argument anselmien que Suarez se rallie [5].

L'argument qu'il fait valoir n'est au fond qu'une analyse de l'idée de nécessité. L'être nécessaire doit être unique ; c'est ce que St Thomas dans la Somme contre les Gentils s'était appliqué à démontrer avec toute la force de sa dialectique ; Suarez ne s'y applique pas avec moins de conscience. Faut-il dire que les arguments thomistes ne le satisfont pas pleinement et qu'il juge nécessaire de leur faire subir plus d'une retouche ?

On dit par exemple, et Soncinas y a insisté après St Thomas, que l'être convient premièrement par soi (*per se primo*) à l'être increé, et que cet être est unique parce que l'être ne peut convenir premièrement par soi (*per se primo*) à deux êtres. C'est justement cette mineure que Suarez conteste ; on ne peut, dit-il, l'affirmer sans commettre une pétition de principe. Que signifie la majeure ? Que l'être increé ne tient pas son être d'un autre, qu'il ne le possède pas par accident, mais par essence ; or s'il y avait plusieurs êtres increés, ils jouiraient tous deux de ce privilège. En un sens d'ailleurs la majeure est fausse, si on veut lui faire signifier que l'être n'est pas d'abord un concept applicable à tous les êtres, et du moins à tous les êtres increés, s'ils sont plusieurs, avant de convenir à cet être particulier qui est Dieu. —

1. S. Anselm. *Prosl.* c. 2 et 3, et *Libr. c. Gaun.* — P.L. t. 163, c. 227, 247
2. S. Augustin. Lib. I *de Doctr. christ.* c. 7. — P. L. t. 34, c. 22.
3. S. Hieron. *In Job*, c. 36 ; *In Ps.* 95 (ouvr. attribués). — P. L. t. 26, c. 737, 1114.
4. S. Joan. Damasc. *De fide*, lib. 1, c. 1 et 3. — P. G. t. 94, c. 790, 794.
5. Il se rallie dès lors à la distinction que fait St Thomas (I *Post. Anal.* lect. 4 circ. med. et *Sum. Theol.* 1 p, q. 2, a. 1) entre proposition évidente en elle-même et proposition évidente par rapport à nous. Cette distinction avait été combattue par Henri de Gand (*Sum.* art. 22, q. 2), Scot (*In I Sent.* d. 2, q. 2), Ockam (*In I Sent.* d. 3, q. 2) et Biel (*Ibid*, q. 4).

Parmi les auteurs relativement modernes qui tenaient pour l'argument anselmien, il cite l'illustre exégète espagnol, Alphonse Tostat. (Abulensis) (*Comm. in Exod.* cap. 6, q. 2).

Soncinas [1] dit que l'être est un concept analogue ; il l'est en effet de l'être incréé à l'être créé ; mais s'il y avait plusieurs êtres incréés, le concept s'appliquerait à eux de façon univoque, et dès lors on ne pourrait dire que l'être, principal analogue, est nécessairement au singulier. — On dit qu'on ne peut distinguer en Dieu l'être d'avec sa taléité ; et sans doute il ne peut y avoir de distinction réelle, mais il y a nécessairement distinction de raison, même dans l'hypothèse d'un seul être incréé, et à plus forte raison, dans celle de plusieurs.

S'il y en avait plusieurs, dit encore St Thomas [2], chacun aurait quelque chose de plus que l'être, autrement on ne pourrait les distinguer ; ils seraient donc composés. — Suarez rejette à nouveau cette raison. Elle prouverait trop ; elle prouverait qu'il n'y a pas pour Dieu et les créatures un concept commun d'être et de substance, ni pour les trois personnes divines un concept commun de personne. En réalité, cette raison ne prouve pas, car la taléité pourrait n'être qu'un mode, et s'il y avait composition, ce serait une composition de raison qui n'empêcherait pas les êtres incréés d'être indivisibles et indissolubles, qui donc ne répugnerait pas à leur qualité d'êtres nécessaires.

L'être qui est nécessaire par lui-même, dit un troisième argument thomiste [3], possède la nécessité d'existence en tant qu'elle est singulière ; il ne peut donc y en avoir plusieurs. — Mais il en est de la nécessité d'existence comme de tout ce que peuvent posséder les êtres ; elle est singulière chez l'être qui la possède ; s'il en est plusieurs, elle sera singulière chez tous ; et tous la possèderont en vertu de leur essence, peut-on ajouter, non comme chose commune, mais comme propre à chacun d'eux. — Toutefois l'argument n'est pas sans valeur, moyennant une retouche. Et voici comment Suarez le propose : Chaque fois qu'un caractère commun se multiplie en diverses natures singulières, si même cette singularité ne se distingue pas réellement de la nature commune, il faut du moins qu'elle soit en quelque

1. Soncin. XII *Metaph.* q. 17.
2. S. Thom. *I contr. Gent.* c. 42, rat. 7.
3. *Ibid.* rat. 10.

façon étrangère à l'essence ; car si elle était essentielle, elle ne pourrait se multiplier, comme Suarez l'a expliqué à propos du principe d'individuation ; or dans l'être incréé cette singularité ne peut être étrangère à l'essence, car sa nécessité consiste précisément en ce que son existence soit de son essence ; il est donc impossible que cet être soit multiple. — De plus, ajoute Suarez poursuivant sa démonstration, l'être nécessaire inclut toute l'essence d'une nature de ce genre ; on ne peut donc lui ajouter de différences qui permettraient les distinctions de genre, d'espèce, d'individu ; à ce titre encore il est unique. — Enfin s'il y avait deux êtres incréés, ils seraient de même espèce ou d'espèces différentes ; or les deux hypothèses sont irréalisables : la première, parce qu'elle heurte trop la singularité de l'être nécessaire qui vient d'être démontrée, et parce qu'une telle multiplication d'une part est *per accidens*, et de l'autre peut se continuer indéfiniment, ce qui paraît incompatible avec le caractère nécessaire de l'être dont on parle ; la deuxième, parce qu'on comprend mal ces différences d'espèces entre êtres également nécessaires, surtout s'ils devaient être de perfection inégale.

L'être unique ainsi démontré est l'auteur de toutes choses. Puisque l'être nécessaire est en acte par essence, il n'a point de limite et il possède la plénitude de l'être, tandis qu'au contraire les êtres imparfaits n'existent point par essence, mais par participation ; ils doivent leur être à l'être nécessaire. On invoque parfois en faveur de cette démonstration un principe aristotélicien : *Maximum in unoquoque genere est causa omnium quae sunt illius generis* [1], mais on l'entend à tort, parce qu'on ne voit pas que le sujet de la phrase est *causa*, et que la proposition universelle affirmative ne peut se convertir *simpliciter*. Aristote a plutôt conclu à la perfection absolue de l'Etre suprême, de l'action qu'il exerce sur le monde. Cependant le principe qu'on attribuait à tort au Stagyrite est vrai en fait s'il s'agit de Dieu [2] : car le premier être non créé est souverai-

1. Aristot. II *Metaph.* text. 4.
2. « Principium illud in se sumptum non est ita evidens ut ex illo possit demonstratio confici. Imo verum non esse docuerunt Durand. *II Sent.*

nement parfait, il est infini ; il a donc la puissance requise pour créer ; il peut produire toutes choses, sans exception, puisque la puissance la plus haute est nécessairement la plus universelle ; donc à l'exception de son être qui est increé, tout être est fait par lui ; donc il est le Créateur unique, le Dieu que nous cherchons. Il l'est parce qu'il contient tout être éminemment en lui-même, parce qu'il doit pouvoir tout annihiler, parce que les autres êtres sont nécessairement inférieurs à lui et ne peuvent avoir qu'un être reçu.

Pierre d'Ailly se demandait [1] s'il ne pourrait y avoir au dessus du créateur un être qui serait seulement cause finale. Mais cette distinction des deux causalités ne peut s'admettre si l'on envisage la cause finale et la cause efficiente parfaites. La cause finale, de l'aveu même de ceux qui proposent l'objection, est nécessairement l'être le plus parfait ; comment refuser à cet être la puissance créatrice [2] ? et comment le Créateur, l'être nécessaire, l'être *a se* dont on a parlé, ne serait-il pas en même temps la fin suprême de toutes choses, l'être qui vit pour lui-même, *propter se* ?

Ainsi se termine cette démonstration de l'existence de Dieu, que Suarez ne manque pas de qualifier de laborieuse. Cette vérité qui est très connaissable par elle-même, l'est beaucoup moins par rapport à nous, et de là vient qu'avant Notre-Seigneur, et même depuis parmi les hommes qui ont

---

d. 15, q. 3, et Aureol., apud Capreol. *I Sent.* d. 3, q. 1. Quia homo, licet sit omnium animalium perfectissimus, non ob id est causa ceterorum. — ; unde etiam Cajetan., I p. q. 2, a. 3, sentit axioma illud, de propria causa et præsertim efficiente, intellectum, non esse necessarium neque verum. » D'autres auteurs, il est vrai, l'entendent de la cause exemplaire, qui d'ailleurs, selon Suarez, est plutôt une mesure qu'une cause ; et ils s'autorisent pour cela d'Aristote qui au 10e livre de la Métaphysique déclare que le premier être d'un genre sert de mesure aux autres. Mais Suarez n'admet pas qu'on puisse inférer de l'existence d'êtres plus ou moins parfaits l'existence d'un être parfait, qui soit la cause efficiente de toutes choses (*loc. cit.* s. 3, n. 21).

1. *Loc. cit.*

2. Suarez affirme qu'Aristote lui-même a cru à l'identité de la cause finale et de la cause efficiente suprêmes, et que l'efficience de Dieu a été jusqu'au pouvoir créateur, même sur la matière première, contrairement à Jean de Jandun (X *Metaph.* q. 5) et à Grégoire de Rimini (*In II Sent.*, d. 1, q. 1.)

entendu la prédication de l'Évangile, il s'est rencontré des athées. Cependant si tous les hommes ne peuvent se livrer sur Dieu à de longues spéculations philosophiques, et dès lors ne peuvent le connaître avec une pleine évidence, beaucoup se rallient à cette vérité tant elle est bienfaisante, tant elle est conforme à la raison, qui nous montre nos imperfections et celles du monde. Pour y incliner, dit Suarez sans y insister, il y a non seulement des données d'ordre métaphysique ou physique ; il y a encore des éléments moraux, soit externes soit internes. Et enfin c'est désormais une vérité de tradition ; les pères la transmettent à leurs enfants, les savants à ceux qui ignorent ; l'extension même de la croyance fait de l'existence de Dieu une vérité de foi humaine comme la révélation en fait une vérité de foi divine.

§. II.— L'ESSENCE DIVINE : LES ATTRIBUTS DIVINS

C'est à propos de la simplicité que Suarez traite le problème général des attributs divins ou encore au moment où il passe à la deuxième série de ceux qu'il énumère. Car il les classe en trois catégories [1]. Les uns s'identifient en quelque sorte avec l'être divin et ils en constituent l'essence. Les autres s'obtiennent grâce à la contemplation des créatures, mais surtout par voie de négation et d'élimination : l'infinité, l'immensité, l'immutabilité, l'invisibilité, l'incompréhensibilité [2]. Enfin les derniers attribuent à Dieu des perfections positives qui appartiennent à la créature, tandis que les attributs de la deuxième catégorie mettaient en relief la différence infinie qui sépare Dieu de la création, ces derniers attributs au contraire manifestent une ressemblance, d'ailleurs purement analogique. Division tripartite dont l'idée a peut-être été empruntée à D. Scot et que Suarez accentue dans le *de Deo,* mais qu'il avait déjà observée dans sa Métaphysique, au moins quant à l'ordre des attributs.

1. *De Deo,* tract. 1. lib. 1. cap. 9.
2. Plusieurs attributs de la première catégorie : l'unité, la simplicité rentreraient dans la seconde catégorie à cause de leur caractère négatif (Ibid. n. 4).

Il y a d'ailleurs entre les deux ouvrages des différences de détail. Le *de Deo*, comme on pouvait s'y attendre respecte davantage la division qu'il énonce ; c'est ainsi qu'il place l'infinité dans la deuxième catégorie, donc après la simplicité, tandis que dans la Métaphysique Suarez donnait la priorité à cet attribut et le plaçait aussitôt après la perfection souveraine. Le *de Deo* est aussi plus complet, et Suarez, calquant son étude de Dieu sur le plan même de sa Métaphysique, y parle de la vérité et de la bonté de Dieu aussitôt après avoir parlé de son essence, de même que son étude sur le vrai et le bien transcendantaux viennent immédiatement après son étude de l'être transcendantal.

Ire SÉRIE. — *Attributs essentiels et fondamentaux*[1]

1-3. NÉCESSITÉ, ASÉITÉ, PERFECTION SOUVERAINE

La démonstration de l'existence de Dieu a mis en évidence les attributs primordiaux de l'Etre suprême, qui sont d'être nécessaire [2] et d'avoir l'être par essence [3]. De ces attributs tous les autres découlent, et en premier lieu *la souveraine perfection de Dieu*. Un être est parfait s'il ne manque rien à sa nature de ce qu'elle réclame, ou mieux encore s'il ne lui manque absolument rien. Or Dieu est parfait dans les deux sens : qui priverait sa nature de ce qu'elle comporte ? Il possède toutes perfections, sans exception ni restriction, et c'est la seule mesure qui lui convienne. L'auteur de toute perfection, réelle ou possible, ne peut être privé d'aucune. A priori, sa perfection, comme le dit St Thomas [4], découle de ce qu'il est le premier être, et que le premier être est l'être subsistant par essence, lequel inclut nécessairement toute la perfection possible de l'être. Cette perfection souveraine nous nous la représentons de notre

1. *Disp. Metaphys.* XXX. — *De Deo*, tract. 1. cap. 1-8 : « ...explicuimus praedicata omnia quae Deo convenire possunt qua ratione est ens et quae possunt in illo a nobis concipi, secundum quamdam coordinationem essentialem, per convenientiam et differentiam a creaturis, usque ad propriam Dei essentiam constituendam. » (cap. 9, n. 1).

2. Cf. *De Deo*, tract. 1, libr. 1, cap. 1.

3. *Ibid.*, cap. 2 et 3.

4. S. Thom. *Sum. Theol.* I p., q. 4, a. 2.

mieux d'après les perfections que nous trouvons dans les créatures ; l'être nécessaire les contient toutes soit formellement ou seulement, selon leur valeur, de façon éminente ou virtuelle [1] ; mais même quand il les possède formellement, il ne faut pas oublier qu'entre les perfections divines et les perfections créées il ne peut y avoir qu'analogie.

4. L'infinité

Dieu est *infini*[2], en durée d'abord; l'éternité résulte pour lui de ce qu'il est l'auteur increé des choses contingentes ; qu'elles aient ou non un commencement d'existence, lui ne peut en avoir.

Dieu est de plus infini en essence, c'est-à-dire en perfection et par suite en puissance. Mais ceci ne peut se conclure, comme le pense Aristote [3], de la durée infinie pendant laquelle il agirait sur le monde ; car cette durée peut très bien convenir à un être dont l'essence est finie, pourvu qu'il ait dans son incorruptibilité un élément convenable de permanence. L'argument est si faible que St Thomas [4], Scot [5], Cajetan [6] se sont épuisés, d'ailleurs en vain, à en donner une interprétation acceptable. — C'est de la création même que Suarez tire argument, puisque, selon une démonstration antérieure probable sinon certaine, la création requiert une puissance infinie. — St Thomas et ses disciples déduisent l'infinité divine de ce que Dieu est l'être par essence ; cet être qui s'identifie avec l'essence, ne peut, à la diffé-

1. Virtuelle, parce qu'il peut les produire hors de lui, expression qui montre aussi clairement qu'il est possible, et qu'il les possède, et comment il les possède.

2. Cf. *De Deo*, tract. 1, lib. 2, cap. 1.

3. Aristot. VIII *Physic.* text. 7 et XII *Metaph*, text. 41. C'est l'une des rares occasions où Suarez abandonne Aristote, et l'on sent combien cette hardiesse lui coûte. Il le fait d'ailleurs en compagnie d'Ockam, *Quodlib.* 3, q. 1 et 7, q. 22 et 23 ; de Grégoire de Rimini, *In I Sent.* d. 42, q. 3, a. 1,' et de Marsile d'Inghen, *In I Sent.* q. 24, a. 2.

4. S. Thom. *I contra Gent.* c. 20, a. 8 ad 4.

5. Scot. *In I Sent,* d. 1, q. 1 ; *Quodlib.* q. 7.

6. « Cajetanus, in prolixo opusculo de Infinitate Dei intensiva, vim hujus rationis in hoc constituit quod Deus per se primo, id est ex vi propriae et intrinsecae perfectionis, causat infinitatem motus; ad causandum autem hoc modo infinitum motum requiritur (ait) virtus intensive infinita. » (Disp. *Metaph.* XXX, s. 2. n. 10).

rence de celui des créatures, être ni reçu par elle, ni donc limité par elle ; mais Suarez n'admet pas en nous cette réceptivité de l'essence qui semble faire celle-ci antérieure à l'existence qu'elle reçoit. Il admet le principe qu'en Dieu l'existence est chose essentielle, mais ce qu'il en déduit d'abord c'est la perfection absolue de Dieu ; de cette perfection découle le caractère infini de l'essence et de la puissance divines. La nécessité de l'être divin sert aussi de principe à ses déductions [1].

5. Dieu acte pur. Sa simplicité

3. Dieu est *acte pur*. Il n'est pas acte formel comme si en lui l'être informait quelque chose ; il est acte pur parce qu'il n'est aucunement en puissance, et qu'il ne possède même aucune puissance passive réelle. Il n'y a pas lieu d'exclure de Dieu toute puissance active ; la puissance active est une perfection, qui se mesure justement sur celle de l'acte. Dire que Dieu est acte pur revient donc à dire qu'il est l'être, sans adjonction d'aucune imperfection ; c'est aussi proclamer *sa simplicité* [2] ; mais cet attribut a besoin de plus amples explications.

Qu'on y voie une négation avec Cajetan [3], ou une affirmation avec Scot [4], il est une perfection véritable, car s'il y avait en Dieu des parties, elles seraient nécessairement limitées, donc imparfaites, donc dépendantes les unes des autres ou du moins d'une perfection supérieure qui seule serait vraiment divine, et Dieu lui-même qui les possède-

1. On peut s'étonner que Suarez qui a divisé l'être en fini et infini, ne donne pas ici le caractère d'infinité comme la caractéristique primordiale de Dieu. Mais il s'en est expliqué ; sa division de l'être ne lui paraît pas la plus profonde au point de vue philosophique mais la plus commode et la plus pratique dans l'usage courant ; si la notion d'infini n'est pas une notion première, acquise par l'expérience, il en est tout autrement de la notion de fini. (Cf. supra). (Sur l'excellence de la notion d'infini appliquée à Dieu, il est curieux de voir l'opinion de D. Scot. *In I Sent.* d. 2, q. 3, n. 17. L'infini est le concept le plus parfait et le plus simple qu'on puisse avoir de Dieu. Ce n'est pas une propriété de l'Etre suprême ; c'en est un *mode intrinsèque*).

2. *De Deo*, tract. I, lib. 1, cap. 4 et 5.

3. Cajetan, *De ente et essentia*, c. 2.

4. Scot. *In I Sent.* d. 8, q. 1, ad .1 et *Quodlib.* 5.

rait, participerait à toutes ces imperfections. C'est là un raisonnement général. On peut démontrer, en entrant davantage dans le détail, l'impossibilité et les inconvénients tant d'une composition substantielle que d'une composition accidentelle en Dieu.

Dieu n'est pas composé d'essence et d'existence ; si même en la créature, selon le sentiment de Suarez, l'essence ne se distingue pas réellement de l'existence, à plus forte raison s'identifiera-t-elle avec elle en Dieu ; les thomistes représentent l'essence comme une puissance réceptive qu'on ne saurait attribuer à l'Acte pur.

Il n'y a pas non plus en Dieu de composition de nature, de subsistence et de suppôt. — La subsistence n'est distincte de la nature qu'à condition de n'être pas réclamée par elle ; ce qui ne saurait être le cas en Dieu. Le suppôt et la personne se distinguent de la créature parce qu'il est indifférent à une nature créée d'appartenir à un suppôt plutôt qu'à un autre, mais il n'en est pas de même en Dieu, en qui rien n'est laissé à l'indétermination. Sans doute il n'y a qu'une nature divine pour trois personnes, mais la foi nous enseigne l'identité réelle de ces personnes avec la nature unique qu'elles possèdent, et si la raison humaine incline à penser que le mystère de la Trinité introduit en Dieu quelque composition, il lui suffit pour ne pas céder à ce mouvement naturel, de songer qu'un mystère de ce genre dépasse infiniment la puissance de ses investigations ; il ne peut nuire à la simplicité divine puisque la foi nous affirme, sans d'ailleurs nous la montrer, la possibilité d'une conciliation entre l'unité de la nature et la trinité des personnes.

Comme il ne peut y avoir en Dieu ni éléments quantitatifs proprement dits, ni puissance réceptive, il n'y a point en lui de matière, quelque sens qu'on donne à ce mot. Certains disent que Dieu est immatériel, parce qu'il est le moteur immobile, tandis que les corps doivent être mus pour mouvoir ; mais cet argument est aussi faible que la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement physique [1]. Il vaut mieux dire que la puissance divine ne pourrait

1. Aristot. VIII *Physic.* text. 79.

s'étendre à tous les êtres, si elle était matérielle, à cause de la compénétration intime que son action exige, et dont un être matériel n'est pas susceptible.

Bien que la distinction de genre et de différence spécifique ne soit qu'une distinction de raison, il faut l'exclure du concept divin ; c'est une conséquence nouvelle de la simplicité parfaite que l'infinité de Dieu nous force à lui attribuer [1]. Les Nominaux (Grégoire de Rimini, Holcot, Marsile, Biel [2]) ne l'avaient pas cru ; c'est qu'ils faisaient rentrer Dieu dans le prédicament de substance, et pensaient à tort qu'il y a des concepts univoques communs à Dieu et aux créatures. Ils ne voyaient pas non plus d'une part que la différence s'ajoute au genre et ne l'inclut pas, de l'autre, que Dieu est l'Etre, et qu'on ne pourrait mettre que de l'être soit dans le genre, soit dans la différence. Ce qui faisait dire à S[t] Thomas d'Aquin que le genre divin ne peut être que l'être, et que l'être n'est pas un genre ; mais Suarez estime ces réflexions assez difficiles à entendre et à démontrer. — Enfin Durand [3] a observé judicieusement que Dieu ne rentre dans aucun prédicament, et les dépasse tous, puisque sa nature infinie en contient éminemment ou formellement toutes les perfections.

S'il n'y a pas en Dieu composition substantielle, il n'y aura pas non plus de *composition accidentelle*, ou modale. Les perfections formelles qui se trouvent en Dieu n'ont pas besoin d'être appuyées par des accidents. Il en est de même pour les perfections que Dieu contient de manière éminente, et qui sont mêlées de quelque imperfection dans nos concepts. Si elles sont absolues, les accidents loin de leur enle-

1. « Quamvis aliqua rationis constitutio possit in Deo cogitari, non tam haec quae est per compositionem generis et differentiae ; non quia in rebus creatis genus et differentia ex natura rei distinguantur, sed quia rationes dicunt ita praecisas et limitatas, ut repugnent divinae infinitati et simplicitati. » (Disp. *Metaph.* XXX, s. 4, n. 34).

2. Grégoire de Rimini et Biel, *In I Sent.* d. 8 ; Marsile, *ibid.*, q. 12, a. 2 ; Holcot, *In I Sent.* q. 5. Suarez relève quelques textes qui leur semblent favorables dans S. Augustin (*V de Trinit.*, cap, 8, 10 et 11) P. L. t. 42, c. 917 et seq. Sur ce point, Ockam est d'accord avec les thomistes et les scotistes, bien que la position lui paraisse difficile à défendre (*In I Sent.* d. 8).

3. Durand dans son Comm. sur les Sentences (I, d. 8).

ver leur imperfection ne peuvent qu'y ajouter la leur. Si elles sont relatives, plusieurs, celles qui regardent les créatures comme simplement possibles, conviennent à Dieu en vertu de son essence ; celles qui les atteignent comme existantes, telles les relations de Créateur et de Maître, sont conçues par nous comme des accidents, mais à vrai dire ne sont pour Dieu que des dénominations extrinsèques ou des relations de raison.

Quant aux relations intérieures qui constituent les personnes, elles ne sont pas formellement en l'essence divine comme telle, elles n'y sont qu'éminemment. Formellement nous les concevons comme ajoutées, mais elles ne sont pas pour cela ni des accidents ni des modes ; elles donnent, au nombre de trois, à l'essence divine la perfection de suppôt que la nature humaine ne possède qu'au singulier, et non seulement elles ne s'en distinguent pas réellement, mais elles ont avec l'essence divine une parfaite identité [1].

De façon générale il ne peut y avoir en Dieu ni accident ni mode parce qu'aucune cause ni extrinsèque ni intrinsèque ne peut les produire, et que l'essence devrait être par rapport à eux à l'état de puissance passive pour les concevoir.

On objectera spécialement que les modes seraient peut-être compatibles avec la perfection divine parce qu'ils n'entraînent ni efficience ni composition proprement dites ; et que certains attributs de Dieu (comme la sagesse, la justice) ou certains de ses actes (comme les volitions libres) semblent distincts formellement de son essence. — Mais Suarez répond qu'il y aurait tout de même efficience, soit extrinsèque, soit intrinsèque selon que les modes sont l'un ou l'autre, et composition réelle, car « la distinction modale est une distinction réelle véritable, quoiqu'elle soit moindre que celle qui existe entre deux choses distinctes [2]. »

Les attributs de Dieu [3] pourraient si on les distinguait

1. « ...non cum distinctione aliqua actuali, quae in re ipsa intercedat, seu ex natura rei sit inter relationem et essentiam, sed cum perfecta dentitate, ut probabilior doctrina theologorum docet, quam licet humana ratio comprehendere non possit, est tamen magis consentanea veritati fidei. » (Disp. *Metaph.* XXX, s. 5, n. 6).

2. *Ibid.*, n. 11.

3. *De Deo*, tract. 1, lib. 1, cap. 10-14 ; Disp. *Metaph.* XXX, sect. 6.

trop de l'essence divine, être un obstacle à sa simplicité. Le problème avait beaucoup préoccupé les Arabes très soucieux de maintenir en Dieu une unité parfaite [1]. Il n'a pas divisé les philosophes catholiques ; tous s'accordent à dire que les attributs divins, distincts dans notre esprit tant les uns des autres que de l'essence divine, n'offrent nullement ces distinctions dans la réalité divine elle-même. L'essence divine est trop parfaite pour avoir besoin de perfections ajoutées ou pour se diviser en celles qui la constituent. Les attributs ne sont pourtant pas proprement l'essence divine, ce qui serait, dit Suarez, l'identification absolue ; ils sont *de* l'essence divine, ce qui marque une inclusion nécessaire ; les relations divines au contraire ne sont pas *de* l'essence, elles s'identifient avec elle. — Les attributs se distinguent entre eux, et cela se conçoit si l'on songe que les effets de l'action divine ne sont pas adéquats à sa puissance, et même que dans la Trinité le Fils est constitué par la simple intellection et l'Esprit-Saint par un acte d'amour. Pourtant si l'on veut se faire des attributs divins une idée exacte, il faut bien entendre qu'ils sont tous essentiels les uns aux autres et qu'ils impliquent tous [2] l'essence divine elle-même. La diversité que nous semblons introduire en Dieu en les multipliant n'est pas une erreur, parce que nous savons que notre manière de penser nous y force, qu'elle a un fondement dans la réalité divine, et enfin parce que nous en corrigeons nous-mêmes le défaut en disant que cette réalité parfaitement une équivaut à tous les attributs que nous énumérons et qui dans une nature comme la nôtre seraient nécessairement distincts [3].

---

1. Suarez cite en faveur de la simplicité absolue Aristote (XII *Metaph.* text. 37, 39, 51), Platon d'après le *Phédon* et le *Timée*, et aussi le philosophe platonicien Alcinoüs dont il cite un beau texte rapporté par Louis Vivès dans son édition de S[t] Augustin (De Civ. Dei, lib. 8).

Sur la pensée arabe voir en particulier Carra de Vaux (*Avicenne*, chap. II.)

2. Non pas cependant de façon expresse.

3. Dans le *De Deo*, tract. 1. lib 1. cap. 10, Suarez relève la théorie attribuée à Scot à propos d'un texte assez obscur de son Commentaire d'Oxford (*In I Sent.* dist. 8, q. 4) confronté avec un autre du même ouvrage (*In I*, dist. 2, q. 7) Scot aurait introduit entre l'essence divine et ses attributs sa fameuse distinction formelle, intermédiaire entre la distinction

6. La vérité

Suarez ne parle ici ni de cette vérité morale qui fait tenir des propos exacts, ni de la vérité même du langage qui exprime ce qui est et suppose dans l'esprit une connaissance exacte de la réalité, ni de cette exactitude des pensées elle-même. Ce n'est ni de vérité morale ni logique que parle Suarez, mais de vérité ontologique [1]. Et cette vérité, il ne veut pas la faire consister dans une relation de raison avec une intelligence créée ni avec l'intelligence même de Dieu, parce que Dieu ne tient pas de son rapport tout facultatif avec un être contingent son caractère de vrai Dieu, et il ne le possède même pas à raison de la connaissance qu'il en a. Il l'a en lui-même, sans plus, et sa connaissance le lui manifeste parce qu'il le possède en effet. Cependant comme le concept de vrai ne peut faire abstraction de toute relation avec une intelligence. autrement il n'ajouterait rien au concept d'être, Suarez résume ainsi sa pensée : « Cette vérité ne consiste pas formellement dans la seule dénomination qu'elle tirerait de la connaissance véritable que Dieu en a ; cependant elle n'est pas sans quelque indication de cette connaissance par manière soit de terme virtuel, soit de disposition fondamentale. » C'est cette disposition que la vérité ontologique ajoute (de façon générale) à l'être, et que dans la mesure qui convient, elle ajoutera en Dieu à l'être de Dieu [2]. » Suarez ne veut donc faire consister la vérité ontologique de Dieu, pas plus que celle de l'être en général, ni dans une addition intrinsèque qui modifierait

réelle et la distinction de raison. Scot prouverait sa thèse indirectement, en montrant d'abord que les attributs diffèrent réellement entre eux sous peine de rendre fausses toutes les assertions que nous émettons à leur sujet ; il en conclut qu'ils doivent semblablement différer de l'essence. Suarez estime d'ailleurs que les disciples de Scot ont sur ce point forcé la pensée de leur maître.

1. *De Deo*, tract. I. lib. I. cap. 7.

2. La pensée de Suarez ressort bien de l'exemple qu'il donne : « L'or véritable est ainsi ommé, dit-il, par allusion à un fait de connaissance, c'est-à-dire que cet or est tel que si on se le représente comme de l'or, on a une connaissance vraie, conforme à son objet. Mais ce n'est pas à cause de cette connaissance qu'on l'appelle or véritable, mais à cause de entité qu'il possède et qui sert de fondement à la connaissance. » (*loc. cit.* n. 8).

le sujet, ni dans une pure dénomination extrinsèque. Cette dénomination n'est pas inexacte, mais précisément elle se justifie parce que l'être lui-même par sa nature l'autorise et lui offre en quelque sorte un fondement. D'ailleurs comme en Dieu tout est simple et identifié à l'essence, il ne faut pas dire que Dieu possède la vérité, il faut dire avec St Thomas qu'il est la vérité même.

7. La bonté [1]

Dieu est bon tout d'abord en ce sens fondamental qu'il est l'être souverainement parfait. Il est infiniment bon à cause de l'excellence de son être qui ne manque d'aucune des perfections que l'on peut imaginer. Son entité n'est pas limitée parce qu'elle n'est pas créée. Elle n'a pas d'accidents et c'est une perfection que de n'en pas avoir ; car les avantages partiels que les créatures en tirent lui sont fournis par sa substance à un degré supérieur. Elle n'entre pas en possession de sa fin parce qu'elle n'en est jamais privée et qu'au contraire elle en jouit toujours. Elle n'a point l'avantage qui résulte pour une créature de l'intégrité et de l'harmonieuse disposition des parties qui la constituent, mais cette perfection incompatible avec son absolue simplicité, elle la possède éminemment, dans la beauté de sa nature divine qui laisse loin derrière elle toutes nos conceptions humaines. Enfin la perfection que confère à un être la personnalité, loin d'être étrangère à Dieu, lui revient à si juste titre que la foi chrétienne nous fait adorer en lui la Trinité des personnes dans l'unité de nature.

Mais ce concept de perfection fait du bien un absolu ; le bien marque aussi un rapport, celui de la perfection avec l'être qui la possède ou avec les autres sur qui elle peut se déverser. Le bien est une convenance, il est un objet de désir. Dieu à ce double titre encore est essentiellement bon. Il l'est par rapport à lui-même, encore que ce dédoublement logique ne réponde pas pleinement à la réalité ; mais enfin Dieu se complaît en lui-même et il s'aime nécessairement. Il est bon par rapport aux autres êtres, qui tiennent

1. *De Deo*, tract. 1, lib. 1. c. 8.

de lui tout ce qu'ils sont et qui tendent sans cesse vers lui, chacun à leur manière, pour participer, autant qu'ils le peuvent, à sa perfection suprême. Il l'est spécialement pour les créatures intelligentes à qui il se donne selon leurs capacités et même au delà de leurs capacités naturelles pour être à jamais leur béatitude.

Enfin il est bon de cette bonté spéciale que seuls les êtres intelligents et libres peuvent posséder et qui consiste dans la rectitude absolue des actions, dans la sainteté. Sa volonté ne dévie jamais de l'idéal que son intelligence lui présente et toutes les actions libres qu'il pose dans l'établissement et le gouvernement de ce monde sont conformes à cette règle morale qui trouve en lui son origine et sa plus parfaite expression, qui à vrai dire s'identifie avec lui. Mais cette dernière bonté rentre, observe Suarez, dans la bonté relative dont il convient de parler en examinant la troisième catégorie d'attributs divins.

IIe SÉRIE. — *Les attributs négatifs*

1. L'IMMENSITÉ DIVINE

L'*immensité* de Dieu[1] n'est pas son infinité; c'est son rapport spécial à l'espace, ou pour parler de façon plus scolastique, *ad ubi* ; c'est l'ubiquité[2] ; du moins telle est la notion la plus reçue que Suarez accepte d'abord, mais qu'il finit par dépasser tant à raison des difficultés que la considération de l'espace imaginaire soulève, que sous l'influence d'un beau passage très métaphysique de St Augustin.

St Thomas avait déduit l'immensité divine, c'est-à-dire l'universalité de la présence de Dieu, de l'universalité de son action. Suarez admet la preuve, mais il n'est pas insensible aux objections scotistes, et elles lui inspirent comme d'ordinaire plusieurs retouches. L'argument thomiste implique la simultanéité du moteur et du mobile ; leur contact ;

1. *De Deo*, tract. I, lib. 2, cap. 2. — Disp. *Metaph.* XXX, s. 7.
2. Attribut inconnu de beaucoup d'anciens qui plaçaient Dieu au centre du monde ou à sa circonférence, (cette dernière opinion est celle de Platon et d'Aristote.) Averroès considère comme puérile la croyance à l'ubiquité (Disp. 14 adv. Algazel).

or ce principe (qui rappelle la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement) n'est pas absolument vrai ; mais si l'on peut agir à distance par intermédiaire, il reste au moins que le moteur doit avoir contact avec le premier des agents de transmission [1]. — Scot [2] n'a pas tort de dire qu'agir où l'on n'est pas, est une certaine perfection, mais il a tort de ne pas voir qu'un être est plus parfait s'il existe partout où il peut agir. — Scot reproche aux thomistes d'assimiler l'action incréée à l'action des créatures qui exige en effet la présence et le contact de l'agent, sans aller jusqu'au bout de cette assimilation pour admettre une présence et un contact antérieurs à l'action, et il a tort, quant à lui, d'affirmer une certaine antériorité de la présence divine par rapport aux actes que Dieu produit, (la simultanéité suffit), mais il n'a pas tort de penser que si Dieu est présent à tout ce qu'il crée, il faut à cette omniprésence un fondement dans son essence immuable, une aptitude à se trouver partout où existera un être produit par lui. Ainsi l'immensité divine serait non point précisément l'ubiquité, mais l'aptitude à l'ubiquité. C'est pourquoi l'objection contre l'immensité divine tirée du caractère fini de ce monde ne porte pas ; car du monde réel nous avons le droit ici de conclure au monde possible et à n'importe quel monde possible, ce qui enlève toutes limites à l'attribut considéré.

De cette absence de limites, certains ont conclu que Dieu est présent en acte, même dans les espaces imaginaires. Ce serait le sentiment de bien des scolastiques, tels Guill. d'Auxerre [3], St Bonaventure [4], Major [5], Cajetan [6], Silvestre de Ferrare [7], peut-être même de St Thomas [8], de St Augus-

1. St Thom. *Sum. Theol.* I p, q. 8, a. 1. La majeure du raisonnement est prise d'Aristote (VIII Physic. cap. 2) qui parle de la simultanéité, de la conjonction nécessaire du moteur et du mobile.

2. Scot. In *I Sent.* d. 37, et in II, d. 2, q. 5. — Ockam et Biel ont parlé comme Scot.

3. Guill. d'Auxerre. *Summa,* lib. 1. c. 16.

4. S. Bonavent. *In I Sent,* d. 37, n. 1, q. 2 et q. 3.

5. Major. *Ibid.* q. 2.

6. Cajetan. *In Joan.* 12. Ego lux veni in mundum.

7. Silv. Ferrar. VIII *Physic.* q. 4.

8. S. Thom. *Quodlib.* 11. art. 1.

tin[1], et de la Ste Écriture qui nous dit que Dieu est plus grand que les cieux. De fait, on ne peut guère admettre que la création change quelque chose en Dieu, et le place où il n'était pas ; si Dieu créait deux mondes séparés l'un de l'autre, il serait présent non seulement à l'un et à l'autre, mais aussi à l'espace vide intermédiaire, à moins de dire qu'il y a deux présences divines, ce qui reviendrait à dire qu'il y a deux essences. Suarez admet cette opinion, mais il l'atténue singulièrement par les explications qu'il en donne ; l'espace imaginaire est pour lui un pur néant sur lequel Dieu n'agit pas et dans lequel sa présence est impossible. Que Dieu soit hors du monde, cela revient à dire que sa puissance s'étend au delà, qu'il pourrait l'accroître et être présent à tous les êtres nouveaux dont il l'enrichirait ; mais en réalité il n'y est pas ; et ce n'est que par une fiction, d'ailleurs avantageuse et même nécessaire, de notre esprit, que nous nous représentons l'extension possible du monde comme un vide immense que la puissance divine pourrait remplir. — Au lieu de dire que Dieu est présent à un monde qu'il n'a pas encore créé, mieux vaut dire simplement que son immensité déborde les limites de ce monde, comme l'éternité déborde celles du temps, bien qu'elles soient l'une et l'autre susceptibles dans une certaine mesure de s'y adapter ; c'est là précisément la doctrine de St Augustin.

Ce concept de l'immensité divine est bien aussi celui qui se dégage des preuves de tous les attributs antérieurs par lesquels l'immensité divine peut aussi se prouver. Dieu est infini ; par conséquent sa présence ne peut se limiter à un lieu, et l'on ne saurait admettre qu'il ne soit pas en acte partout où il peut être. Sa perfection souveraine n'exige pas moins cette omniprésence dont on ne peut nier qu'elle ne soit une perfection. Ceux qui l'ont contestée, sont ceux qui l'ont par trop assimilée à une présence physique, comme si elle exigeait en l'Etre divin des parties pour s'adapter aux êtres créés ; la présence divine est semblable, avec plus de perfection, à celle de l'âme dans le corps ; elle est formellement inétendue et indivisible ; elle n'est étendue qu'émi-

1. S. Augustin. *De Civit. Dei.* lib. 11, c. 5 et *Confession*, lib. 1, c. 2 et 8 ; lib. 7, c. 5. — P. L. t. 41, c. 320 sq ; t. 32, c. 661, 662. 736.

nemment, en ce sens qu'elle équivaut à des multitudes de présences corporelles étendues.

2-3. L'éternité et l'immutabilité

Après avoir parlé de l'immensité de Dieu qui étend sa présence à tous les lieux, il faut parler de l'éternité [1] qui est son infinité dans la durée. Cet attribut est à présent presque complètement démontré puisqu'on sait déjà que Dieu n'a ni commencement ni fin ; pour beaucoup d'esprits peu métaphysiques l'éternité n'est même pas autre chose ; et cependant si l'on veut prouver que Dieu est vraiment éternel, il faut surtout montrer qu'en lui se vérifie la formule de Boèce : *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* [2], qu'il n'y a pas en lui de succession, mais une parfaite immutabilité.

Or ce dernier attribut découle lui aussi des précédents ; il n'y a de successions que pour le changement, et la réciproque est vraie ; or tout changement répugne à la simplicité infinie de Dieu. De plus, le changement substantiel contredit la nécessité de son existence ; le changement accidentel est incompatible avec sa perfection, et cette dernière assertion se prouve aisément par l'examen successif de tous les changements accidentels possibles : aucun ne convient à Dieu. — Toutefois une grosse difficulté résulte des actes libres de Dieu qui semblent bien devoir introduire un changement en lui, et ruiner une thèse que l'argumentation a priori paraissait établir avec une absolue rigueur. S[t] Thomas observe, il est vrai [3], que ces actes libres ayant été voulus par un Dieu éternel et immuable ont été voulus eux-mêmes éternellement et immuablement ; mais cette remarque déplace la difficulté, sans la faire disparaître. Il reste au moins que Dieu pouvait ne pas vouloir ses actes libres, que donc de par son essence il n'est qu'en puissance vis-à-vis d'eux et que si de fait il est en acte, il ne l'est que par l'adjonction d'une perfection contingente : si ce n'est

1. Disp. *Metaph.* XXX, s. 8 et 9. — *De Deo*, tract. 1, lib. 2, cap 3 et 4.
2. Boèce. *De consol. philos.* lib. 5 prosa 6 circa princip. P.L. t. 63, c. 858.
3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 19, a. 7.

pas proprement l'immutabilité, c'est donc la simplicité divine qui est en jeu. A cette difficulté s'en ajoutent d'autres, qui s'y rattachent intimement : comment l'essence divine peut-elle en même temps, et en demeurant la même, produire certains actes et être dans la possibilité de ne pas les produire ? et ce qui est nécessaire peut-il produire ce qui ne l'est pas ?

Certains [1] ont tenté d'éluder la difficulté en faisant des actes libres divins de pures dénominations extrinsèques, mais comment concevoir qu'aimer et vouloir soient choses extérieures à un être, surtout à Dieu ?

Cajetan [2] a mieux distingué l'amour d'avec son efficacité et d'autre part il a voulu distinguer aussi l'acte libre divin d'avec sa cause nécessaire qui est l'essence divine ; lorsque Dieu veut un effet créé, cette volition serait en partie une dénomination réelle, en partie une dénomination de raison ; en tant que volition, ce serait chose réelle, identique à l'actualité nécessaire de Dieu ; en tant que volition de tel ou tel objet, ce serait une relation de raison, et la volition serait libre parce que la relation de raison serait contingente comme l'objet même des actes divins. Mais cette théorie paraît inadmissible, parce que cette relation de raison suppose l'action d'une intelligence créée, comme si l'acte libre divin ne pouvait exister avant qu'il existât un esprit créé pour le connaître. Et si par relation de raison on entend seulement le fondement de notre connaissance contingente, nouvelle difficulté ; comment dire qu'à chaque acte libre correspond une réalité distincte de l'essence divine ? c'est donner aux actes libres de Dieu plus de réalité qu'aux relations personnelles qui constituent la Trinité. Cajetan a beau dire que cette réalité n'ajoute à la perfection infinie de Dieu

---

1. Suarez ne cite cette opinion que d'après Guillaume d'Auxerre, (*Sum.* I p. c. 13), Capreolus (*In I Sent.* d. 45, q. 1., a. 2) et Grégoire de Rimini *(ibid).*

2. Cajetan. *In Ip. Sum. Theol.* q. 19, a. 2 et 3. Suarez remarque que Cajetan n'a pas été suivi sur ce point par les commentateurs de St Thomas : « Ferrar. 1 contra Gent. c. 75, et recentiores D. Thomae commentatores, in 1 parte, graviter hoc Cajetani placitum rejiciunt ac reprehendunt. Fundamentum est, quia ex illa Cajetani sententia multae imperfectiones attribuuntur Deo. » (Disp. *Metaph.* XXX, s. 9, n. 11).

qu'une perfection *secundum quid,* parfaite seulement *in actu primo* ; l'être divin ne comporte pas de restrictions semblables. Et que serait ce rapport tout à la fois rationnel et réel ? N'étant ni une substance ni un accident, il ne peut être qu'un mode : or comment parler de mode en Dieu, et de faculté qui en soit la cause efficiente sans porter atteinte à la simplicité divine ? D'ailleurs tout mode est substantiel ou accidentel et le mode accidentel se réduit à un véritable accident.

Une opinion plus modérée voudrait assimiler ce mode à la substance divine, en se fondant sur ce qu'il est produit de toute éternité ; mais enfin quelle que soit la durée de ce mode, il est contingent, et le contingent ne peut s'identifier avec le nécessaire : car la distinction de ces deux termes est la première de toutes les divisions de l'être.

Capréolus[1] parlait lui aussi, avant Cajetan, d'une relation de raison ajoutée à l'acte nécessaire divin pour constituer l'acte libre, mais il semblait parler de la raison divine et non de la raison humaine. Ce sentiment légèrement plus plausible n'est pas non plus pleinement satisfaisant, parce que la raison de Dieu ne constitue pas sa volition, parce que, n'étant pas libre, elle ne peut constituer un acte qui l'est, et qu'au surplus on ne voit pas ce qu'elle peut ajouter à l'essence divine.

Il est vrai que la volonté divine ne peut pas davantage faire d'addition à cette essence et par cette remarque Suarez écarterait l'opinion qu'on a parfois attribuée à Scot et aux Nominaux [2].

En réalité ces auteurs ne parlent même pas d'une relation de raison qui constituerait l'acte libre divin et le seul sentiment conforme à leur système est au contraire que les actes de cette nature n'ajoutent rien à l'essence divine, pas plus que les actes nécessaires.

Au fond c'est le sentiment même de Suarez, mais il ne le déclare pas aussitôt. Il est plus aisé, note-t-il, en une matière si ardue, si obscure, de critiquer les opinions qui déplaisent

1. Capréol. *In I Sent.* d. 45, q. 1, a. 2 ad arg. contra 1 et 2 concl.
2. Scot. *In I Sent.* d. 45 ; Lichet *Ibid.* d. 46 ; Ockam et Biel (*ibid.*)

que d'en proposer une qui soit pleinement satisfaisante. Pourtant, suivant ici ce criterium qui lui a valu de Paul V le qualificatif de *Doctor pius,* il se range à l'opinion qui paraît la plus respectueuse des perfections divines et qui introduit en Dieu le minimum d'inperfection. Il la fait tenir en trois propositions : les volitions libres de Dieu sont choses réelles et non métaphoriques ; ce sont des actes de sa volonté et non de son intelligence, et ces actes s'identifient avec la faculté qui les produit et avec l'essence divine ; en fin de compte il n'y a en Dieu qu'un seul acte très simple par lequel il veut tout ce qu'il veut, et s'oppose à tout ce qu'il ne veut pas, soit librement, soit nécessairement. Ici plus de relation de raison, si ce n'est après l'acte, pour le connaître, et non pour le constituer. Et ce sentiment plus simple que celui de Cajetan et de Capréolus, a l'avantage d'être en même temps celui de Scot [1] et de St Thomas [2]. — Il est vrai qu'il ne fait pas disparaître toute difficulté ; on voit bien qu'un acte aussi parfait n'a pas besoin d'une addition finie pour produire des résultats imparfaits ; le mystère est malgré tout que cet acte qui a librement pour objet les créatures, ne soit pas plus grand ni plus puissant s'il les veut que s'il ne les veut pas ; qu'on ne puisse le concevoir simplement comme en puissance vis-à-vis de certains effets, alors que pourtant il ne les produit pas par nécessité, et que n'ayant pas vis-à-vis d'eux de relations qui soient de sa part réelles, ou ne puisse pas néanmoins si, ce n'est par métaphore, appeler relation de raison le rapport qui l'unit à eux.

Du moins l'immutabilité de Dieu est ainsi parfaitement sauve puisque sa simplicité est décidément hors de conteste. Et si on allègue que l'unité nécessaire et infinie de l'acte divin est un moyen trop commode de résoudre les difficultés, qui pourrait servir même à ceux qui admettraient des changements de volition en Dieu, puisque son acte unique contiendrait éminemment ces changements, Suarez au lieu d'écarter cette subtilité dialectique, en observant qu'elle fait à tort une différence entre deux anthropomorphismes :

1. Scot. *In I Sent.* dist. 39.
2. S. Thom. *I contra Gent.* cap. 76 ; *Sum. Theol.* I p. q. 19, a. 2 ad 4, a. 3, a. 5.

variété d'actes libres, et changements de volition, Suarez reprend à nouveau la démonstration de l'immutabilité absolue de Dieu ; immutabilité de l'intelligence parce que la science divine qui est parfaite représente nécessairement et éternellement tout ce qui est objet de connaissance, non seulement les êtres mais tous les changements qui peuvent s'y produire [1] ; immutabilité de la volonté parce que le vouloir divin est incompatible avec l'inconstance aussi bien qu'avec l'hésitation [2]. Certains ont voulu renforcer ces preuves par un argument tiré de l'éternité même de Dieu, laquelle n'est qu'un instant indivisible, où le changement semble n'avoir point de place puisqu'il semble impliquer une succession temporelle ; mais Suarez nie qu'il en soit ainsi, et il admet qu'à juger les choses du seul point de vue de la durée, il pourrait y avoir des changements en Dieu parce que l'éternité, sans se confondre avec les autres durées, équivaut éminemment au temps le plus considérable.

4. Invisibilité de Dieu

Jusqu'ici l'essence divine n'a été expliquée que par des attributs absolus. D'autres attributs viennent ensuite qui sont plus imparfaits ; ils se présentent comme relatifs, visant d'ailleurs à faire comprendre l'excellence de la divinité non par les relations où elle paraîtrait engagée, mais au contraire par le peu de prise qu'elle offre à nos facultés quand celles-ci cherchent à l'atteindre.

L'invisibilité [3] est la propriété en vertu de laquelle l'excel-

1. Certains thomistes ajoutent que l'immutabilité de la science de vision provient de l'immutabilité de la volonté divine. C'est une raison, si l'on veut, dit Suarez, mais qui n'est pas nécessaire, car la science divine serait immuable, même si la volonté divine ne l'était pas. Elle l'est par elle-même, parce qu'elle est parfaite et infinie.

2. S[t] Thomas (*Sum. Theol.* I p. q. 19, a. 7) estime que l'immutabilité de la volonté est une conséquence de l'immutabilité de l'intelligence. Suarez est d'un avis contraire : une connaissance identique du bien est compatible avec des décisions différentes de la volonté, et c'est précisément le propre de la liberté de pouvoir se porter ou ne pas se porter vers un objet, sans que la connaissance en diffère.

3. Disp. *Metaph.* XXX, sect. 11 et 12. — *De Deo*, tract. I, lib. 2, cap. 6-31. — Dans ses Dissertations Métaphysiques, Suarez intercale ici, avant de parler de l'invisibilité de Dieu, une section consacrée à l'unité divine. Ce sont des compléments à ce qu'il a dit de cet attribut au

lence divine est naturellement soustraite à la contemplation intuitive de l'intelligence créée. C'est bien là une conséquence de sa transcendance absolue ; qu'un ange d'ordre inférieur connaisse intuitivement un ange d'ordre supérieur, il n'y a rien là qui étonne, parce que la différence des degrés n'empêche pas entre eux une certaine communauté de nature, tandis qu'entre Dieu et sa créature il y a un abîme Sans doute nous pouvons avoir de Dieu une connaissance exacte et même évidente, mais toute connaissance de ce genre n'est pas intuition. L'intuition a pour objet le concret, tandis que l'évidence peut appartenir à une connaissance abstraite. L'intuition est claire et positive ; l'évidence au contraire peut être confuse et se faire par concepts négatifs. — Or que l'intuition de Dieu soit refusée à l'homme ici-bas, c'est ce que l'expérience suffit à montrer, mais ce que prouvent aussi notre manière de penser et la nécessité où est notre intelligence de recourir sans cesse aux phantasmes ; Dieu ne peut rendre l'homme capable de le voir qu'en lui attribuant un autre mode de connaître comme il l'a fait pour l'humanité sainte du Christ. — C'est même à toute intelligence créée que l'intuition de Dieu est naturellement impossible, car il est écrit que Dieu habite une lumière inaccessible, et « un esprit bien disposé » doit convenir (Suarez ne va pas plus loin) que l'essence divine n'est objet adéquat de connaissance que pour Dieu seul. Sur ce point, Suarez est d'accord avec l'école thomiste et ses principaux représentants, Capréolus, Cajetan, Silvestre de Ferrare, Soto[1] ;

moment où il démontrait l'existence même de Dieu. Il y insiste sur cette idée qu'il est impossible à Dieu de créer d'autres « lui-même » ; il y affirme que le mystère de la S[te] Trinité ne fait pas verser la raison humaine dans le polythéisme, parce que la trinité des personnes n'empêche pas d'affirmer l'unité de l'essence divine.

1. S. Thomas (*Sum. Theol.* I p. q. 12, a. 4) tire argument du caractère transcendant de l'être divin, en qui seul l'essence et l'existence s'identifient : « Solius Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. » Or le mode et l'objet de la connaissance correspondent au mode d'existence. Dieu n'est donc que pour lui-même objet naturel de connaissance. — Raisonnement « élégant », déclare Suarez, que développent et défendent Cajetan (*loc. cit. S. Th.*), Capreolus (*In IV Sent.* d. 49, q. 4, ad arg. contra 4 concl.), Soto (*ibid*, q. 2, a. 2) et Silv. Ferrar. (*III c. Gentes*, *c.* 52). — On devine que Suarez n'admet pas parfaitement l'argument de S[t] Thomas, et qu'il en laisse tomber l'affirmation qui s'y trouve conte-

il réfute même Scot[1] et ses partisans. D'après le Docteur subtil, l'intelligence créée ne pourrait sans doute arriver à l'intuition de Dieu par une *species* tirée des œuvres de Dieu, car ces œuvres ne peuvent fournir qu'un moyen de connaissance imparfait comme leur nature, mais pourquoi, se demande-t-il, ne pourrait-elle en avoir une *species* innée, infuse et produite par Dieu ? Ce ne serait pas l'intuition surnaturelle des bienheureux, ce ne serait, selon Scot, qu'une *species abstractiva,* due à l'action de Dieu absent et non présent ; du moins ce serait une connaissance très supérieure aux simples évidences naturelles. Suarez rejette cette opinion, mais pour d'autres raisons que les thomistes. Ses arguments sont qu'on s'explique mal la nature de cet intermédiaire ; de plus il ne semble imaginé que pour éviter l'hérésie qui ferait de l'intuition divine l'acte connaturel d'une créature, enfin et surtout Scot tombe dans une contradiction manifeste en donnant cette *species* comme naturelle à l'ange, tout en estimant que Dieu doit la lui accorder surnaturellement. — Les thomistes [2] invoquent un autre argument, c'est qu'aucune *species* créée, n'intervient pour faire voir Dieu comme il est, parce que l'infini ne peut être représenté par le fini. Mais cette réponse ne satisfait pas Suarez. Notre docteur ne voit pas pour quelle raison particulière la connaissance intuitive aurait, comme toute autre connaissance, une faculté ou quasi-faculté pour la produire, la lumière de gloire, et un acte de cette faculté, la vision béatifique, sans avoir malgré cela une représentation de l'objet connu, la *species.* La *species* est imparfaite sans doute, mais l'acte et la faculté corrélatifs ne le sont-ils pas également ? Si l'on dit qu'ils sont d'ordre supérieur et surnaturel, ne peut-on dire la même chose de la *species* qui interviendrait ici ? Et pourquoi une *species* ne pourrait-elle être surnaturelle, comme le sont nos représentations de ces choses surnaturelles que sont par exemple la grâce et la

nue à l'état implicite, que dans la créature l'essence et l'existence diffèrent réellement ; il garde l'argument, mais en ne maintenant qu'une différence de raison entre l'existence et l'essence créées.

1. Scot. *In II Sent.* d. 3, q. 9 ; *In IV,* d. 49, q. 11, et *Quodlib.* 14, a. 2.

2. S[t] Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 12, a. 2 et q. 56, a. 3 ; *III contra Gent.*, c. 52.

charité ? On dira que la *species* doit être adéquate et compréhensive ; pourquoi devrait-elle l'être plus que l'acte et la faculté ? Parce que, dit-on, la *species* vient de l'objet qui communique nécessairement de lui-même une image adéquate, mais ce principe paraît à Suarez extrêmement contestable, d'autant plus que c'est la connaissance qui est assimilation et que la *species* n'est qu'un moyen ; mais ici l'argumentation de Suarez dévie sans qu'il l'ait trop remarqué ; si la *species* n'est qu'un moyen et non la représentation elle-même, pourquoi hésite-t-il à la déclarer dans certains cas inutile ? Du moins il demeure conséquent avec lui-même en maintenant jusqu'au bout que même dans la lumière de gloire, nous avons une représentation de Dieu [1].

Cette théorie de Suarez atténue sensiblement la différence entre la vision béatifique et la connaissance surnaturelle que l'on peut avoir de Dieu ici-bas. Au fond elle ne met entre l'une et l'autre qu'une différence de degré et ceci au préjudice de la vision béatifique qui n'est plus avec la même rigueur une vision puisqu'elle n'atteint Dieu que par l'intermédiaire d'une *species* et que la *species* n'est jamais qu'une image imparfaite de l'objet. Dans ce système, les expressions scripturaires qui concernent la connaissance des bienheureux se vérifient moins exactement : nous ne voyons pas Dieu précisément « comme il est », « face à face » ; nous ne le voyons pas comme il se voit lui-même ; nous n'avons pas avec lui cette « similitude » dont parle S[t] Jean ; nous n'avons pas cette « participation à la nature divine » c'est-à-dire à la manière d'opérer de Dieu, dont parle S[t] Pierre : car la nature c'est l'essence comme principe d'opération. Et il devient moins aisé de répondre à ceux qui pour nier la possibilité de la vision béatifique, objectent que Dieu dépasse la capacité de l'intelligence créée, si élevée qu'on la suppose par les dons surnaturels, tandis que dans le système opposé la connaissance revêt un caractère tout particulier : l'objet connu n'entre pas dans le connaissant pour se rapetisser à sa mesure, c'est au contraire le connaissant qui se hausse jusqu'à son objet. Cette union de l'intelligence

1. Henri de Gand, *Quodlib.* 3, q. 3 ; et 4, q. 7.

avec Dieu rappelle aux thomistes l'union hypostatique où selon la doctrine d'un grand nombre l'existence du Verbe incarné tient lieu d'existence à la nature humaine [1]. Suarez n'a pas goûté sur ce point la doctrine de l'école thomiste, entre autres raisons parce qu'il a cru qu'elle entraînait une *inhésion* entre Dieu et l'intelligence créée, et qu'elle risquait de faire de Dieu une sorte d'accident par rapport à sa créature [2]. Mais les thomistes lui font observer que dans leur doctrine Dieu n'intervient pas avec le caractère d'une forme naturelle et physique, ce qui entraînerait en effet les conséquences que Suarez redoute, mais en tant que forme intelligible, terminant et perfectionnant l'intelligence sans être accident comme ferait la *species* [3].

Une difficulté plus grave contre l'invisibilité de Dieu est celle qui se tire du désir naturel que nous avons de le voir ; notre intelligence aspire à contempler son objet le plus haut et notre cœur attend de cette connaissance les joies du plus noble des amours ; or c'est une loi que la nature n'incline pas à l'impossible ; ainsi la vision de Dieu semble requise pour notre béatitude naturelle. Et toutefois cette conclusion est manifestement à rejeter, car elle renverse tout l'ordre surnaturel [4]. Le Dieu que nous désirons éternellement contempler n'est pas le Dieu de nos mystères, mais seulement l'auteur de la nature tel que le connaît la simple raison. De plus cette vision même n'est pas l'objet d'un désir de nature, inné et nécessitant, mais d'un désir libre et volontaire, bref d'un désir qui peut être frustré, parce que les tendances de cette catégorie ont souvent pour objet l'impossible. Suarez conteste en tous cas que le désir de l'intuition parfaite de Dieu ait pu préexister à la révélation, soit qu'il ignore le passage souvent cité du Banquet de Platon,

1. Cf. card. Billot, *De Deo uno*, p. 130.
2. *De Deo*, tract. I, lib. 2, cap. 12, An videatur Deus per speciem creatam.
3. Salmanticenses, tom. I, tract. II, disp. 7, dub. 2, surtout § 7.
4. Durand croyait à tort que toute intelligence créée, supposé les obstacles écartés, était apte à voir Dieu sans infusion de don surnaturel : « Omittamus opinionem Durandi... quia in Theologia est absurda, et in Metaphysica tam perplexa, ut nihil quod ad rem pertineat, dicere videatur. » Disp. *Metaph.* XXX, s. 11, n. 41). Suarez porte rarement des jugements aussi sévères.

soit qu'il l'interprète de façon minimiste d'un simple désir de voir l'auteur de la nature. N'oublions pas non plus une autre restriction qu'il apporte à ces désirs ; ils tendent moins à la vision en tant que telle qu'au simple perfectionnement de l'intelligence humaine par les connaissances nouvelles qu'elle acquiert ; ils sont donc intéressés, et donc d'ordre inférieur, laissant place au-dessus d'eux pour des désirs plus parfaits que rendra possibles la grâce.

Maintenant, que peut-être cette intuition de la vision béatifique dont jouit l'intelligence créée aidée par la lumière de gloire ? Elle du moins ne porte-t-elle pas atteinte à l'invisibilité absolue de l'essence divine ? Non, explique Suarez, parce que dans ce cas l'intelligence humaine n'est pas seule, et qu'elle ne doit précisément sa capacité de fait qu'à la lumière de gloire laquelle provient de Dieu et a comme telle Dieu pour objet principal. D'ailleurs, si parfaite qu'elle devienne grâce à cet incomparable secours, notre connaissance intuitive de Dieu est toujours bien inférieure à l'intuition que Dieu a de lui-même. Nous en venons ainsi à un nouvel àttribut divin : l'incompréhensibilité.

5. Incompréhensibilité de Dieu

On veut dire par là qu'aucune connaissance créée de Dieu ne peut le saisir parfaitement, et cet attribut résulte comme le précédent de l'absolue transcendance de Dieu qui seul se comprend pleinement, tandis que l'intelligence créée, même élevée aux splendeurs de la vision béatifique, demeure une faculté créée, incapable d'avoir jamais une connaissance exhaustive de Dieu [1].

Dieu peut-il au moins être connu de façon quidditative, c'est-à-dire dans son essence? Surnaturellement, l'affirmative est certaine ; si l'on parle d'une connaissance naturelle, la question n'est douteuse qu'à cause des diversités de langage qui existent entre les écoles : certains entendent par connaissance quidditative celle d'un seul attribut qui contient tous

1. Disp. *Metaph.* XXX, sect. 12. Dans le *De Deo*, cet attribut est étudié moins logiquement avant l'invisibilité (*De Deo*, tract. I, lib. 2, cap. 5).

les autres ; les autres, tels les thomistes [1], la définissent par la connaissance de tous les attributs. Quoiqu'il en soit, et si imparfaits que soient nos concepts, analogiques, relatifs, négatifs, nous pouvons distinguer Dieu de ses créatures ; nous savons quels concepts nous sommes fondés à lui appliquer et moyennant quelles retouches. Sans doute bien des concepts sont négatifs et les autres sont assez confus [2]. Il reste toutefois que nous avons de Dieu une connaissance qui le représente en propre et des notions qui ne sont pas trompeuses. Ainsi, pour employer une formule de Cajetan, nous connaissons naturellement la quiddité de Dieu, mais nous ne la connaissons pas de manière quidditative, c'est-à-dire compréhensive.

6. Ineffabilité de Dieu [3]

Dans la mesure où Dieu échappe aux prises de l'intelligence, il se dérobe aussi aux précisions du langage. Aussi des philosophes comme Platon et le Trismégiste [4] ont-ils déclaré Dieu ineffable. Dieu est ineffable pour l'homme et même pour l'ange laissés à leurs forces naturelles, parce que,

1. Les thomistes ne négligent pas non plus cette réduction à l'unité: d'ordinaire ils ramènent tous les attributs divins à la nécessité d'être ou à l'identité absolue en Dieu de l'essence et de l'existence.

2. « Praedicata, quae absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem ejus, quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima et vix fiunt propria, nisi adjuncta negatione... Constat autem quod licet adjungantur conceptus negativi non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per illos directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit quam quid sit... Atque idem est etiam, si his omnibus conceptibus absolutis addantur respectivi, ut creatoris et similes, tum quia illa praedicata de formali aut dicunt denominationes extrinsecas aut relationes rationis. ...tum etiam quia proprietates reales quas per illas relationes cupimus declarare vel sunt emanationes ad extra quae non sunt in Deo sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas quae in Deo est ad tales actiones et haec etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso sel negativo. — » (Disp. *Metaph.* XXX, s. 12, n. 8). — Sur l'incompréhensibilité de Dieu, Suarez ne manque pas de citer Denys l'Aréopagite (*De cael. Hierarch.* cap. 2. — *De Myst. Theol.* in princ.). P. G. t. 3, c. 122, 999.

3. Disp. *Metaph.* XXX, sect. 13. — *De Deo*, tract. I, lib. II, cap. 31 et 32.

4. Il cite Platon d'après St Grégoire de Nazianze (Orat. 2 *de Theol.*) et le Trismégiste à son ordinaire d'après St Cyrille d'Alexandrie (*lib. I contra Julian*). P. G. t. 36, c. 30 ; t. 76, c. 550.

dans cet état, ils sont certainement incapables d'avoir une connaissance compréhensive de Dieu. Il l'est même pour les êtres élevés à la vision béatifique, et à un titre spécial, car outre les degrés qu'il y a dans l'intuition des bienheureux et l'imperfection que ces degrés impliquent, il est impossible que le langage créé traduise exactement les notions que la vision béatifique procure : Dieu même, bien que son verbe intérieur soit adéquat, ne peut se manifester adéquatement en paroles créées ; la vision béatifique, si intense qu'il la fasse, n'en épuisera jamais les perfections infinies.

Scot, Ockam et Biel [1] ne voient pas de difficulté à ce que d'une part nous ne connaissions pas Dieu comme il est en lui-même, et que d'autre part nous lui donnions un nom qui le désigne comme tel ; le langage aurait pour objet Dieu lui-même et non son concept, de la même manière que la volonté, bien qu'excitée par le concept de Dieu, ne se porte pas vers cette représentation, mais vers Dieu lui-même. — Quoiqu'il en soit de cette comparaison, Suarez rejette la conclusion qu'on en tire. Scotistes et nominaux ont raison de dire que les noms divins s'efforcent de traduire les perfections infinies telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais ils oublient que nous ne pouvons en dire que ce que nou en connaissons ; aucune créature ne peut « comprendre Dieu ; dès lors aucun nom, si bien choisi qu'il soit, ne signifiera parfaitement son essence.

IIIe SÉRIE. — *Attributs positifs* [1] *par relation ou analogie avec les créatures*

I. — La vie divine.

Après les attributs qui distinguent Dieu de ses créatures, voici ceux qui l'en rapprochent.

Et tout d'abord à parler en général Dieu est une *substance vivante* [2]. Proposition évidente, et connaissable par elle-même, car il vaudrait mieux qu'il n'y eût pas de Dieu que

1. Tous trois *In I Sent.* d. 22.
2. Disp. *Metaph.* XXX, sect. 14.

d'en avoir un qui n'ait même pas la vie d'un végétal, et les êtres vivants doivent tenir la vie d'un Dieu vivant. Mais ce concept de vie a besoin d'être épuré pour s'appliquer à Dieu ; la vie pour Lui n'est ni un principe ni une opération distincts de l'essence. Ce n'est pas un passage de la puissance à l'acte [1] ; c'est l'essence même, dans l'acte pur qui le constitue. On doit aussi refuser à Dieu les vies qui ne conviennent qu'à la matière, tandis qu'on doit lui accorder la vie intellectuelle qui est la plus haute de celles que nous connaissons et que sa nature requiert essentiellement. St Thomas prouve même que Dieu est vivant parce qu'il est intelligent et il prouve son intelligence par sa spiritualité [2]. Suarez, en dépit des objections d'Auriol et de Biel [3], estime cette dernière proposition défendable, mais il observe qu'on peut se borner à dire que Dieu est intelligent parce qu'il est la plus haute substance spirituelle et parce que ses effets réclament une cause intelligente.

Que cette vie lui suffise et lui procure une félicité infinie, c'est ce qui résulte de sa nécessaire perfection.

Cette vie divine est conçue par les hommes surtout de façon positive et par analogie avec leur propre vie rationnelle. Comme ils n'en connaissent pas les mystères intimes à moins que la révélation ne leur en donne quelque idée, ils l'étudient surtout dans ses rapports avec les êtres créés. C'est surtout à propos du monde qu'ils parlent de la science, de la volonté et de la toute-puissance de Dieu.

2. — La science divine [4].

1. — Comme on l'a dit, la vie de Dieu est d'ordre intellectuel. Mais cette vie même a besoin d'être conçue d'une façon digne de la perfection infinie ; il faut en exclure les

1. Il y a, il est vrai, des passages, des processions en Dieu, mais entre personnes, et « par elles-mêmes, dit Suarez, ces processions ne sont pas nécessaires pour comprendre la vie essentielle de Dieu ».

2. C'est la 18e des propositions qui résument officiellement sa philosophie.

3. Biel. *In I Sent.* d. 35, q. 1.

4. Disp. *Metaph.* XXX, sect. 15. — *De Deo*, tract. I, lib. III, cap. 1-6. — *De gratia*, proleg. II. — Opusc. III. De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus.

imperfections de la nature créée qui se ramènent toutes au manque de simplicité. On ne doit pas distinguer en Dieu acte premier et acte second. C'est à ce dernier stade que se trouvent d'emblée toutes ses connaissances, non seulement la connaissance nécessaire qu'il a de lui-même, mais encore sa connaissance des êtres créés, soit réels soit possibles, non point que cette connaissance soit requise pour son bonheur, mais parce qu'elle ne peut lui être refusée sans qu'il en résulte pour lui quelque imperfection. Que si elle existe en lui, elle y est parfaite, perpétuellement actualisée, et elle peut l'être sans que ses objets jouissent de l'existence actuelle : Dieu qui connaît les êtres existants comme tels, connaît aussi les simples possibles. On ne peut même pas dire qu'il y ait en Dieu une actualisation perpétuelle de connaissance comme s'il y avait en lui ainsi qu'en nous quelque puissance active ou réceptive à actualiser ; on l'a dit : Dieu est acte pur [1].

Il n'y a donc pas en lui de faculté intellectuelle, si ce n'est éminemment. Formellement il ne possède qu'une intellection nécessaire *ex se* et subsistante *per se* [2].

Comme l'habitus n'a d'autre fin que de perfectionner la faculté et d'en rendre les actes plus aisés, il doit aussi faire défaut à Dieu.

Enfin il faut refuser à Dieu toute espèce intelligible qui vienne comme un acte premier, tenir en lui la place de l'objet.

2. — Bref la science de Dieu est la substance même de Dieu. Suarez va plus loin et affirme qu'elle est de l'essence même de Dieu et qu'elle est la caractéristique ultime qui

1. Le langage ordinaire peut être cependant moins rigoureux que le langage philosophique : ainsi pense Suarez avec les thomistes, contrairement à Auriol qui ne prenait pas assez garde à l'imperfection de la raison créée : cette imperfection est en théodicée la source d'un grand nombre d'anthropomorphismes qui sont plus utiles que dangereux pourvu qu'on sache bien ce qui se cache sous les mots.

2. Il y a, il est vrai, en Dieu le Père une puissance prochaine de génération, qui a des rapports avec une faculté intellectuelle, mais qui pourtant en diffère, car celle-ci est réceptive en même temps que productive, et l'intellection qu'elle produit est distincte de la faculté, tandis que le fruit de la génération est distinct de toute la personne qui engendre.

en fait telle nature et telle essence. C'est mettre énergiquement l'accent sur le caractère intellectuel de la nature divine, et Suarez ne fait que redire à ce propos ce qu'il a dit de la vie divine ; mais il note aussi la différence qui sépare son sentiment de celui de Scot et même de celui de Cajetan. Selon ces auteurs la science divine ne ferait que s'identifier avec la substance divine ; elle ne serait pas cette substance. Elle aurait avec elle pour Scot une identité réelle [1], pour Cajetan une identité formelle nécessitée seulement par un attribut divin, sa simplicité. [2] Suarez veut que ce soit la constitution même de l'être divin qui le fasse intelligent et essentiellement intelligent. Il se réclame en cela de S[t] Thomas et du principe qui lui est cher : *intelligere Dei est suum esse* [3], malheureusement sans bien voir la connexion qui existe entre la spiritualité et l'intelligence.

3. — La science divine doit donc être essentiellement parfaite. On peut ajouter qu'elle l'est en intensité et en extension si l'on veut expliquer cet attribut divin en lui attribuant par analogie une qualité et une quantité [4].

En intensité, elle est infaillible et invariable ; elle possède non seulement la certitude, mais encore l'évidence et dans le maximum de clarté.

En extension, elle n'a d'autres limites que celles du connaissable ; outre l'Etre divin lui-même, elle embrasse tout le possible et tout le réel.

Dieu se connaît *lui-même* et si adéquatement qu'il ne peut y avoir place en lui pour une différence entre le sujet connaissant et l'objet connu, entre la cognoscibilité et la connaissance. Dieu se connaît par sa science ; il est sa science. Être souverainement immatériel, il est éminemment capable de ce reploiement de l'être sur lui-même qu'exige la conscience et dont l'être matériel est comme tel incapable. Encore, est-ce là une métaphore imparfaite,

1. Scot. *In I Sent.* d. 2, q. 2.
2. Cajetan. *In I p. Sum. Theol.* q. 14, a. 5.
3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 14, a. 1 ad 1 ; a. 4 et sq. — Dans le même sens que S[t] Thomas et Suarez, Silvestre de Ferrare, *I contra Gent.*, c. 50, rat. 3.
4. Disp. *Metaph.* XXX, sect. 15. — *De Deo*, tract. 1, lib. 3, cap. 1-5.

puisque le reploiement, la réflexion implique un dédoublement incompatible avec la simplicité divine.

Dieu connaît les *possibles*. Le fait est certain ; c'est une conséquence de la perfection sans limites de sa science. Mais dans l'explication rationnelle qu'elles en donnent les écoles diffèrent. — Pour l'école thomiste [1] qui semble bien suivre en cela St Augustin [2] et Denys l'Aréopagite [3], Dieu les connaît en lui-même, et non en eux-mêmes ; il les connaît selon les degrés d'imitabilité qu'il reconnaît en lui ; connaître les créatures en elles-mêmes serait les connaître d'une manière imparfaite parce qu'elles sont moins belles en elles-mêmes qu'en lui ; bien plus ce serait assujettir le Créateur à la créature et le mettre vis-à-vis d'elles dans une passivité qui répugne à l'Acte pur. — Pour Vasquez [4] et l'école moliniste, il y a là un reste de platonisme ; ce n'est pas un avantage, c'est un défaut, que les créatures soient plus parfaites dans notre esprit qu'en elles-mêmes : le premier mérite d'une connaissance est d'être exacte. S'il y a un hiatus entre la créature et l'idéal divin, cet hiatus a besoin d'être connu. A supposer même qu'il n'y en ait pas et que selon une meilleure conception des choses, l'idée divine dont on parle ne soit pas un idéal, une cause exemplaire, mais la simple connaissance que Dieu a du *réel*, l'école moliniste demande comment elle vérifierait sa dénomination si au lieu de connaître le réel, elle n'avait d'objet que l'essence divine ; le réel ce n'est point l'essence divine imitable, c'est l'essence divine imitée, et il faut le maintenir si l'on veut éviter le danger de panthéisme, toujours très grand en ces matières. Toutes proportions gardées, il faudra dire la même chose des possibles ; sans doute le possible dépend comme le réel de l'Être divin sans lequel rien n'existerait, mais il ne se confond pas non plus avec lui. Si l'on ne veut pas limiter la science divine, il faut dire

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p, q. 14, a. 5 et 6 ; *I contra Gent.* c. 30 ; Q. disp. 2 *de Verit.* — Dans le même sens, Scot. *Quodlibet.* q. 16 ; q. 2 et 3 *Prologi.*

2. S. Augustin. Lib. 83 *Quaestion.* q. 46 ; . P. L. t. 40, c. 30.

3. Dionys. *De div. nom.* cap. 7. P. G. t. 3, c. 870.

4. G. Vasquez. *In S. Theol.* t. I, disp. 50 et 67.

que Dieu connaît le réel et le possible, en tant qu'ils se distinguent de lui. Et Suarez réunissant les assertions des deux écoles affirme d'une part que Dieu voit les choses en lui-même, en ce sens qu'il se sait imitable à des degrés divers, et d'autre part qu'il voit cette imitation elle-même soit comme réelle, soit seulement comme possible : Dieu, dit-il, ne connaît pas seulement les êtres selon l'être qu'ils ont en Lui, mais selon l'être propre et formel qu'ils peuvent avoir en eux-mêmes ; car les créatures, en tant qu'elles sont en Dieu, ne sont point des créatures, mais l'essence créatrice ; elles ne doivent pas être créées selon l'être éminent qu'elles ont en Dieu, mais selon l'être formel qu'elles reçoivent en elles-mêmes[1]. De cette connaissance d'ailleurs, il ne doit résulter aucune imperfection pour Dieu, parce que les créatures ne sont que le terme second de la science divine et qu'on spécifie une science d'après son objet primaire[2].

1. Ce qui complique bien les choses et ce qui empêche d'entendre parfaitement la pensée de Suarez, c'est qu'en maint passage de ses œuvres, il rapproche cette deuxième connaissance de la première au point de n'en faire pour ainsi dire qu'une variété. (Cf. *De Deo*, tract. I, lib. II, cap. 25, et lib. III, cap. 4). Dans le premier de ces deux derniers passages Suarez interprète de façon curieuse le texte fameux de S[t] Augustin (lib. 11, *de Civit. Dei*, cap. 7) où les thomistes voient d'ordinaire l'exposé de leur doctrine et où Suarez croit discerner le sens moliniste parce qu'il s'avise ici que cette connaissance des créatures en elles-mêmes doit elle-même être en Dieu. — Ce sentiment n'est pas sans analogie avec celui de Scot et de Rosmini (Cf. Buonpensiere, *De Deo Uno*, p. 565 et 567). Celui qui paraît donner aux possibles une certaine existence en eux-mêmes n'est d'ailleurs pas conforme aux vues générales de Suarez sur la puissance, puisqu'il dénie d'ordinaire à celle-ci toute vraie réalité. (Cf. A. Michel, *Dict. de Théol. Cath.* art. *Essence*, tome V[1], col. 833-34. — Voir aussi card. Billot. *De Deo Uno*, p. 177 et seq.) Le cardinal Billot estime que Molina est resté fidèle à la tradition thomiste en parlant de la connaissance que Dieu a des créatures. Pour Molina comme pour S[t] Thomas, Dieu ne connaîtrait les créatures qu'en lui-même, bien qu'il les connaisse malgré cela telles qu'elles sont en elles-mêmes, et qu'à vrai dire connaître sa propre essence soit le seul moyen parfait et divin de connaître la leur. Ce sont des théologiens ultérieurs qui préoccupés d'expliquer la connaissance des futuribles contingents sans recourir à des décrets prédéterminants, auraient attribué à Dieu en général une connaissance des choses en elles-mêmes qui pourrait être obtenue sans l'intermédiaire et le moyen de l'essence divine.

2. La comparaison de la science des bienheureux que propose Suarez, peut, semble-t-il, se retourner contre lui. Il dit que leur connaissance du monde n'est pas une imperfection parce que ce n'est pour eux qu'une connaissance secondaire, mais il a noté que cette connaissance ils l'ont en Dieu. Pour qu'il y eut parité, il aurait dû dire avec les thomistes que Dieu ne voyait le monde qu'en lui.

Et il ne faut pas dire que la science de Dieu dépend ainsi de la créature ; au contraire, ce sont les créatures qui ont besoin de cette science soit pour exister, soit pour être possibles, puisque la science accompagne toujours l'essence divine et notamment l'exercice de sa puissance [1] ; ainsi raisonne Suarez, écartant l'objection plutôt par l'emploi de la thèse thomiste que par la sienne, car dans ses principes, la connaissance divine que les créatures présupposent n'est que celle de l'imitabilité divine et non celle de l'être créé en tant qu'il s'en distingue. — Suarez a-t-il cru être en désaccord avec l'école thomiste sur ce point de la connaissance par Dieu de ses créatures ? Il ne le semble pas ; il reconnaît que St Thomas [2], comme d'ailleurs avant lui Alexandre de Halès [3], et après lui Duns Scot [4], a parlé souvent de la connaissance que Dieu a des choses en lui-même, mais, dit-il, ces auteurs ne nient pas qu'il ne les connaisse encore d'une autre manière ; même St Thomas dit formellement que Dieu connaît les créatures « in propriis rationibus » [5], et « in propriis naturis, sicut nos » [6].

Les choses possibles, comme telles, dépendent moins de la puissance divine que les choses réelles ; celles-ci n'existent que si Dieu les produit ou du moins y concourt, ou plus simplement, quand il s'agit du mal, que s'il le permet ; Dieu les connaît en lui-même non seulement comme des participations, des imitations diverses de sa perfection infinie, mais encore parce qu'elles sont l'objet secondaire de ses volontés et de sa toute-puissance. Toutefois, selon la théorie générale que nous avons exposée plus haut, Suarez veut aussi que Dieu connaisse les créatures dans leur être formel, donc en elles-mêmes, et c'est même en traitant de certaines catégo-

1. Les thomistes admettent aussi que la science divine est cause du créé, en tant que la volonté divine s'y ajoute : c'est une restriction sur laquelle Suarez n'a pas insisté dans sa Métaphysique. Il en traite davantage dans son Commentaire de la 1re partie de la Somme (*De Deo*, I tr. lib. 3; cap. 4, n. 14) : « La science divine est cause des choses en tant qu'elle est science pratique. »

2. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 14, a. 5 et *I contra Gent.* c. 30.

3. Alex. Hal. *Sum. Th.* 1 p. q. 23, a. 1 et 3.

4. Scot. *Quodlib.* q. 16 ; *Prolog.* q. 2 et 3.

5. *Sum-Theol.* I p. q. 14, a. 6 ad 1.

6. *Ibid*, q. 20, a. 2 ad 2.

ries d'êtres réels qu'il utilise le plus cette conception si combattue par l'école thomiste. Il s'agit surtout des futurs contingents ou libres[1], dont il semble à certains molinistes que Dieu ne puisse avoir connaissance par la simple connaissance qu'il a de lui-même : si les futurs libres ne dépendent que de Dieu, ils ne sont pas libres ; mais s'ils dépendent aussi d'une cause créée qui se détermine par elle-même, il faut que Dieu par surcroît connaisse cette détermination, et bien évidemment cette connaissance-là n'inflige pas de nécessité aux êtres puisqu'au contraire elle les suppose [2]. Comment Dieu peut-il ainsi connaître d'avance les actes d'une volonté libre, puisque par définition ces actes ne sont pas plus inclus dans leurs causes que les actes contraires ? C'est simplement parce que sa vision infiniment parfaite atteint tout le réel, et que pour une raison éternelle les mystères de l'avenir n'existent même pas [3]. Il ne prévoit pas, il voit. Les futurs libres ne sont indéterminés que pour la raison bornée des créatures. De deux contradictoires, l'une est vraie, l'autre ne l'est pas ; cela suffit pour que la raison infinie adhère à la première sans possibilité d'errer. Inutile de chercher un moyen extrinsèque pour rendre raison de cette connaissance ; il ne nous en faut pas pour connaître le présent ; or tout est présent pour Dieu. Il y a là un mystère, mais il n'est pas nouveau, c'est simplement celui de la coexistence de l'éternité et du temps, tandis que le thomisme y ajoute celui d'une détermination libre de la créature qui loin d'être entravée par la volition divine est

1. Cf. *De Gratia*. Prolegom. II. — *Opusc. II. De scientia Dei futurorum contingentium.*

2. Suarez parle ailleurs en un sens différent de la dépendance où est la créature vis-à-vis de la science divine, au moins d'une certaine science divine.

3. S[t] Thomas parle en ce sens (S. Th. 1 p. q. 14. a. 13) sur la question même : *Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium*. On peut connaître une chose contingente soit en elle-même, en tant qu'elle est en acte, soit dans ses causes. Or Dieu connaît tout le réel de la première manière parce que pour lui rien n'est futur, tout est présent. Quant à la connaissance par les causes des actes que posera une cause libre, elle n'est que conjecturale, même pour Dieu, et S[t] Thomas ne fait appel ici ni aux décrets prédéterminants, ni au concours divin qui pourtant ont leur influence sur l'acte humain et rentrent au nombre de ses causes, à supposer que le concours divin ne soit pas identifié avec l'acte lui-même.

produite par elle [1]. C'est là qu'en reste Suarez dans son traité de Métaphysique à l'endroit où il parle de la science divine. Dans ses traités théologiques, c'est là aussi qu'il finit par en venir. Il y insiste davantage sur l'objet précis du regard divin. Quand Dieu voit les futurs libres, il n'y perçoit pas seulement le concours qu'il apporte à leur réalisation, mais aussi la part que la créature libre y prend. Et il doit en être ainsi ; car s'il suffisait à Dieu de connaître sa coopération à nos actes pour connaître ceux-ci, c'est que le concours leur serait logiquement antérieur et serait cause nécessaire de leur existence. Or il ne peut en être ainsi ou c'en est fait de la liberté humaine. Et ce qui le prouve bien, c'est la connaissance que Dieu a des simples futurs conditionnels [2] ; puisque ces futurs ne se réaliseront pas, ils ne

1. Les thomistes suppriment le mystère de la connaissance divine, puisque pour eux Dieu connaît les choses contingentes, libres ou non, dans les propres décrets par lesquels il décide ou permet leur existence. En même temps ils suppriment la connaissance des futurs conditionnels, ou science moyenne, puisque ces futurs ne devant pas se réaliser, ne sont pas l'objet d'un décret. Mais cette suppression ne les trouble pas, du moins en majorité. Si quelques-uns parmi les plus modernes admettent l'équivalent d'une science moyenne en parlant de décrets, eux aussi conditionnels, pour ces futuribles, la majeure partie des thomistes rejette la science moyenne comme étrangère à la pensée de S. Thomas. Il est certain qu'elle est étrangère à son langage, et le mot de futurible n'a plu qu'à demi à certains défenseurs de Molina et de Suarez à raison même du sens que S[t] Thomas donne au mot : futur, quand il s'agit de la connaissance des choses contingentes. Pour lui en effet une chose est future quand elle est seulement vue dans ses causes libres, et à ce titre Dieu même n'en peut avoir de cette manière qu'une connaissance conjecturale. Le cardinal Billot propose de remplacer le mot futurible par le mot *présentiable*, et il explique la connaissance de ces futurs conditionnels de la même manière que S[t] Thomas explique celle des futurs. Pour S[t] Thomas, Dieu connaît ceux-ci comme présents ; c'est comme susceptibles de l'être que Dieu connaîtra les futuribles. De l'avis du cardinal, si S[t] Thomas n'a pas parlé expressément de ces futurs conditionnels, il ne les a pas exclus du cercle des connaissances divines; ils rentrent dans ce qu'on appelle la science de simple intelligence à condition de donner comme objet à cette science non seulement les purs possibles, mais de façon générale tout ce qui est dénué d'existence réelle en dehors de la connaissance qu'on en a : ce serait là le véritable sens de la locution dans les anciens scolastiques antérieurs aux thomistes du XVI[e] siècle. (Cf. card. Billot, *op. cit.* p. 207).

2. Suarez, *De gratia Dei*, Proleg. II, cap. 5.

Les plus anciens thomistes du XVI[e] s. tels P. Ledesma, Zumel, Bañez qui ont combattu la science moyenne, ont nié que Dieu connût avec certitude les futuribles. Quelques-uns ont admis cette science mais en l'expliquant par des décrets conditionnels de Dieu, que les premiers considéraient

recevront aucun concours divin, ils ne sont même l'objet d'aucun décret divin ; la science divine est encore indépendante de la volonté de Dieu ; c'est au contraire la volonté qui dépend de la science ; c'est parce que Dieu sait quel est le concours naturel ou surnaturel requis pour que nous posions tels actes qu'il nous le fournit s'il veut que nous les posions. Dieu sait, Dieu voit ce qui peut se produire dans le monde des causes libres, quelles que soient les données libres ; il croit non seulement ce que l'homme peut faire ou ce qu'il fera ; il voit encore ce qu'il ferait en telle hypothèse qui ne se réalisera pas ; c'est la *science moyenne* ainsi dénommée à raison du caractère de son objet qui est une sorte d'intermédiaire entre le réel et le possible. La théorie ex professo en est due à Molina [1], mais Suarez l'a adoptée

comme inconvenants et ridicules. Suarez énumère la plupart des membres de cette école au 1er chap. de son deuxième Préambule au traité de la Grâce : Alvarez, Ledesma, F. Cumel, Cabezudo, Ripa, Blaise Verdu. Gonet maintenait encore cette tradition au XVIIe siècle. Elle a été ressuscitée de nos jours par Dom Laurent Janssens (*De Deo uno*, II, 31 et sq.). — Suarez allègue en faveur de l'opinion adverse tout d'abord, « Patres Societatis, et plures ex illis qui, per Dei gratiam, et sanae fidei et prudentiae et religionis et non mediocris doctrinae ac eruditionis nomen et auctoritatem non modicam obtinuerunt », le card. Tolet, et le card. Bellarmin, Fonseca, Molina, Grégoire de Valentia, Vasquez, Lessius, Benoît Pereira, Maldonat, Barradas, Albertini, Jean Lorin ; et en dehors de la Compagnie, l'évêque des Algarves ; Diotalevi; Alexandre Pesanti, de Rome ; P. Lorca, O. Cist. et Louis Taena, professeurs à Alcala ; Jean-Alphonse Curiel, professeur à Salamanque ; avant eux, Stapleton, Soto (lib. 3 *Summul.* c. 8, lect. 3); Driedo (*Concordia*, p. 1, cap. 4 et 3); Ruard Tapper (art. 7), J. Fisher évêque de Rochester, et l'ancien adversaire de Wycleff, Thomas Netter (Waldensis) (*Doctrin. fid.* cap. 23 et 25). Il remonte enfin jusqu'aux Nominaux, Ockam, Marsile, Biel, Grégoire de Rimini qui refusent d'expliquer par les décrets divins la connaissance que Dieu a des futurs contingents, sans compter les auteurs qui font précéder d'une certaine connaissance les décrets divins de prédestination comme Gilles de Rome, et Jean Arboreus, ou qui déclarent que tous les effets contingents peuvent être connus de ceux qui en pénètrent suffisamment les causes, comme Thomas de Argentina. Ces auteurs sont au moins les précurseurs de la théorie soutenue ensuite ex professo par Molina.

1. Molina, *Comm. in I* p. q. 14, a 5 et 6, disp. unic. — *Concordia*, disp. 52 : « Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo. — Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii in sua essentia (Deus) intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum. »

et résolument défendue dans la controverse *de Auxiliis*. La concordance prévue entre tel concours divin et telle acceptation humaine est ce qu'on a appelé le congruisme de Suarez ; cette partie du système a aussi pour but de sauvegarder la liberté humaine ; elle nie l'existence de grâces efficaces par elles seules et qui contraignent la volonté créée. Pour Suarez il n'y a que des grâces *congrues*, secours offerts, mais non imposés, dont Dieu prévoit l'acceptation, moins à raison de leur intensité et de leur nombre que de leur adaptation parfaite à la volonté dans telles circonstances données[1]. D'ailleurs, même ces grâces si délicatement, si habilement ménagées n'entraînent pas nécessairement l'assentiment de la volonté créée, et si Dieu connaît l'assentiment que nous y donnerons en fait, ce n'est pas encore une fois que ces grâces soient des causes fatales qui impliquent nécessairement leur effet ; Dieu voit seulement la coopération que nous y apporterons, à raison de l'étendue infinie de sa science à laquelle rien ne peut échapper[2].

Mais ne l'oublions pas, la science divine, malgré tout, n'a pas le dernier mot. Car si Dieu accorde à certaines de ses créatures libres ces secours parfaitement adaptés, il ne traite ainsi que celles qu'il veut éternellement sauver ; en fin de compte, le choix qu'il fait des prédestinés n'est l'œuvre que de sa volonté, de son bon plaisir. C'est cette antériorité absolue du décret divin sur le choix des grâces qui fait différer Suarez de Molina et qui au contraire le rapproche de l'école thomiste[3].

---

1. Cf. *De Auxiliis*, op. I, lib. III, c. 4 ; et *de Gratia*, lib. V, c. 1, n. 24. Il semble bien qu'en cela Suarez n'ait pas été interprète trop infidèle de S. Augustin. Cf. Mgr Quilliet, art. *Congruisme*, Dict. de Théol. Cath. t. III, col. 1130-1134. — Eug. Portalié, *S. Augustin*, ibid., t. I, col. 2389-2392. — Card. Billot, *De Deo Uno*, p. 196.

2. Cette science de ce que fera, de ce que ferait infailliblement une cause libre, science antérieure à tout décret divin est proprement ce qui fait différer en cette matière l'école de Molina de celle de Bañez (Cf. card. Billot, *op. cit.* p. 190 et seq.). Molina ne prétend pas en expliquer de façon minutieuse le comment ; il se borne à dire que le moyen en est, comme pour toutes les connaissances de Dieu, l'essence divine elle-même. Il maintient par ailleurs que la science divine est un mystère impénétrable, selon la doctrine du Psaume 138 et de l'épître aux Romains (Cf. card. Billot, *op. cit.* p. 201 et seq.)

3. *De Divina Praed.* lib. II. c. 5. Cf. Mgr Quilliet, art. *Congruisme, loc. cit.* On doit remarquer la place exacte de la science des futurs condition-

3. — La volonté divine

1. — Il y a parallélisme parfait entre la science et le vouloir divins. Si l'on ne peut dénier à Dieu l'équivalent d'une faculté comme la raison, on ne peut non plus lui refuser l'équivalent d'une faculté comme la volonté[1]. C'est une nécessité vitale que l'être se porte vers le bien connu s'il ne le possède pas, et qu'il s'y complaise s'il le possède : car l'amour, estime Suarez, n'est pas nécessairement une tendance, ce peut être simplement une joie et un repos : tel l'amour des bienheureux pour Dieu. L'amour de Dieu ne peut que se complaire dans la vérité que lui montre sa science infinie et qui s'identifie avec lui-même. La théologie nous révèle de plus l'amour nécessaire qui unit les personnes divines, et le besoin même qu'a l'essence divine d'être ainsi appropriée trois fois. Enfin c'est bien par amour qu'il a créé, et si l'acte créateur a été libre, ce qui ne l'est pas c'est la tendance à le poser, car le souverain Bien est diffusif de sa nature, selon le mot de Denys l'Aréopagite que St Thomas a si souvent répété.

Mais cet amour ne saurait être l'acte d'une faculté ; la simplicité de Dieu s'oppose à ce qu'il y en ait en lui ; et sa perfection exige que tout en lui soit parfaitement actualisé. L'amour nécessaire qu'il a pour lui-même ne lui ajoute rien puisqu'il le constitue, et l'amour qu'il a pour les êtres contingents est éminemment impliqué dans le précédent. Si le vouloir notionnel semble devoir faire difficulté en mettant

---

nels dans l'explication suarézienne de la prédestination. Bien que le décret qui détermine les élus ne dépende que du bon plaisir divin, il faut néanmoins que Dieu sache comment se comportera leur libre arbitre en telle et telle circonstance ; autrement il ne pourrait leur attribuer les grâces qui leur permettraient certainement de mériter la gloire qu'il leur destine. (Cf. Suarez, *De divin. Praedest.* lib. II, cap. 5). Pour le cardinal Billot, ce n'est pas seulement à ce choix particulier que la science moyenne préside, mais au choix même que Dieu fait, entre une foule de mondes possibles, de celui dans lequel nous vivons. Les thomistes de l'école dominicaine estiment cette délibération inutile, le but voulu par Dieu étant infailliblement atteint par les motions efficaces qu'il imprime.

1. Disp. *Metaph.* XXX, sect. 16. — *De Deo*, tract. I, lib. III, cap. 6, 7, 8, 10, et tract. II (De praedestinatione et reprobatione), passim. — Opusc. IV *de auxiliis* (De libertate divinae voluntatis).

dans la Trinité une puissance spirative, Suarez observe, comme il l'a fait pour la puissance qui engendre le Verbe, qu'elle ne mérite pas ce nom par rapport à un acte qu'elle poserait, mais par rapport à son terme, c'est-à-dire à la personne produite.

La volonté s'identifie donc avec la substance divine. Est-ce par identification essentielle comme l'intelligence ? Il peut sembler que non et que la volonté ne soit en Dieu que par concomitance ; mais c'est là exagérer la dépendance où est la volonté par rapport à l'intelligence ; les théologiens sont d'accord pour déclarer les deux facultés essentielles à Dieu et même, estime-t-il, également essentielles ; ce n'est que selon notre manière humaine de concevoir, que l'intelligence aurait sur la volonté à cet égard quelque supériorité.

2. — De même que Dieu peut connaître tout ce qui est intelligible, ainsi peut-il aimer tout ce qui est aimable. L'objet principal de cet amour est Lui-même ; l'objet secondaire, le bien qui est hors de lui ; car ce bien procède de sa volonté. Et de même qu'il ne connaît pas seulement les créatures en Lui, mais en elles, ainsi de l'amour qu'il leur porte, et sur ce dernier point Suarez affirme hautement qu'il est d'accord avec S[t] Thomas. Car d'une part Dieu aime ses créatures pour se communiquer à elles, et son amour est cause de la réalité qu'il leur donne ; et d'autre part, il les aime pour Lui, pour son image qu'il y trouve et pour la gloire qu'il en retire. Mais en accordant à S[t] Thomas qu'aimer les créatures en elles-mêmes, c'est aimer leur réalité, que dès lors Dieu ne peut aimer les simples possibles qu'en lui, Suarez n'a pas pris garde qu'il ruinait une de ses positions antérieures, puisqu'il soutient que les possibles peuvent être connus de Dieu en eux-mêmes sans avoir aucune réalité.

3. — En Dieu, comme en l'homme, la liberté est un problème, car elle semble aller contre l'essence de sa nature et introduire la contingence en Lui. Certains l'ont niée

et ont déclaré le monde nécessaire [1] ; mais cette position se heurte au caractère manifestement contingent des choses créées. Elle n'évite une difficulté que pour en faire naître d'autres plus redoutables. Si elle n'entraîne pas le panthéisme d'émanation, elle conduit au moins à déifier le monde ou à dire de la façon la plus déraisonnable qu'un être limité impose une nécessité à Dieu. La difficulté ne vient que d'une méconnaissance de la véritable portée du principe de causalité : ce principe nous fait dire que la cause possède au moins éminemment toutes les perfections de son effet, et nullement que les imperfections de l'effet résident forcément dans la cause, car la cause ne se met pas tout entière dans les choses qu'elle produit, et la perfection même de Dieu empêche qu'il ne pose hors de lui un monde infiniment parfait. Moins sage encore serait l'opinion qu'au moins une certaine création serait nécessaire, comme si l'on pouvait concilier la nécessité de créer avec l'incapacité où est la créature de s'imposer à Dieu. On peut bien dire qu'il est convenable pour Dieu de créer, mais il ne faut pas oublier que Dieu n'est pas plus parfait s'il se communique que dans l'hypothèse contraire, à raison du caractère infini de l'acte unique qui le constitue. — Dire que la création est contingente est une façon de parler qui n'a pas répugné aux Scotistes et aux Nominaux [2], tandis qu'elle a déplu aux Thomistes comme Cajetan et Silvestre de Ferrare [3] à cause du

1. Beaucoup d'auteurs pensent qu'Aristote a nié la liberté divine : Scot, Grégoire de Rimini, Ockam, Marsile, Biel, et parmi les thomistes, Hervé, Silvestre de Ferrare, Soncinas, Javelli, Soto. Et il est certain qu'il a prouvé l'éternité du monde par le caractère nécessaire de la motion du premier moteur, comme il a soutenu pour la même raison la nécessité des générations. Par ailleurs, dans ses *Physiques*, II, text. 49, il range Dieu parmi les êtres qui agissent par choix. Le livre des *Grandes Morales* ne permet pas de trancher la question ; outre qu'on l'a contesté de nos jours, Suarez observait qu'on y trouvait des indications contradictoires : au chap. VIII, Dieu récompense les bons et les méchants selon leurs mérites, tandis qu'au chap. XV, il est dit qu'il a besoin d'amis, qu'il a besoin d'agir. Malgré son désir de défendre Aristote, somme toute Suarez incline bien qu'avec regret, vers l'interprétation commune qui ne lui est pas favorable.

2. Scot. *In I Sent.* d. 38 et 39 (*Ibid.* Biel, Palacios et Capreolus, d. 38, q. 2 ad. arg. Aureoli contra 2 et 3 concl.)

3. Cajetan *In I p. Sum. Theol.* q. 19 a. 8. — Ferrar. *I contra Gent.*

danger qui peut exister de transporter la contingence de l'effet à la cause ; Suarez observe non sans raison qu'il suffit de s'entendre sur l'exacte portée des termes dont on se sert : on peut parler de contingence si le mot désigne seulement le rapport d'un effet à une cause libre ; s'il impliquait quelque imperfection de la cause elle-même, il faudrait l'écarter, et à tout prendre il est plus prudent d'agir ainsi.

Comment se détermine la volonté libre de Dieu ? Certains veulent un déterminant distinct au moins d'une distinction de raison, et comme ils ne peuvent le placer hors de Dieu, ils le font consister dans un jugement pratique qui précèderait immédiatement et entraînerait la volition. Ainsi pensent, peut-être après St Thomas, Capréolus et Silvestre de Ferrare [1]. Mais la théorie ne saurait pas plus agréer à Suarez s'il s'agit de la liberté divine, que s'il s'agit de la liberté humaine. Sans doute un jugement intellectuel précède la volition divine, pour lui faire connaître les avantages de l'acte créateur à poser, mais si ce jugement, au lieu d'éclairer seulement la liberté, entraînait nécessairement son choix, il la détruirait et pour la trouver quelque part, c'est dans le jugement même qu'on devrait la mettre, or le jugement n'est pas libre ; il est le reflet nécessaire de la vérité. Au surplus s'il était libre, comme le veut Durand, la question ne serait que reculée : comment lui-même est-il déterminé ? et si l'on disait avec Capréolus qu'il est libre, comme fruit d'une volonté antérieure, la question se poserait encore : comment se détermine cette dernière volonté ? En réalité le jugement pratique peut nécessiter la volonté s'il propose des biens nécessaires, mais s'il ne propose que des biens contingents, la volonté reste indéterminée ; ce n'est pas là seulement une condition de la liberté, c'en est la seule explication possible ; dès lors si la volonté sort d'indifférence, c'est d'elle-même [2].

---

c. 67 et 70. — Leur sentiment est conforme à celui de S. Thomas, *In I Sent.* d. 43, q. 2, a. 1 ad 4.

1. S. Thom. *I contra Gent.* c. 82 (et Ferrar. *ibid.*). — Capréolus, *In I Sent.* d. 45, q. 1, a. 2 ad arg. Aureol. contra 3 concl.

2. Après quoi. Suarez se rallie assez imprudemment à une théorie fort différente de St Thomas dont il semble ne pas voir le désaccord avec la sienne, et qui distingue la liberté créée de la liberté divine ; la première

4. — La volonté divine, une et simple, contient formellement toutes les perfections de l'appétit rationnel que nous concevons sans y introduire d'imperfections ; elle ne contient qu'éminemment les autres. — Dieu est charité. Parmi les vertus morales relatives aux actions, on lui attribuera la libéralité, la miséricorde, la fidélité, mais on lui refusera celles d'un inférieur vis-à-vis d'un supérieur et même qui impliqueraient quelque égalité avec la créature ; on lui refusera donc la justice légale et la justice commutative, tandis que la justice distributive peut lui convenir comme la justice vindicative. Ce n'est que par métaphore qu'on prêtera à Dieu les vertus qui répriment les passions comme la patience et la force. Dieu possède formellement les sentiments que peut provoquer en Lui sa perfection infinie, ou même ceux qui naissent en lui à l'occasion de sa créature et que cette perfection n'exclut pas ; il n'y a qu'éminemment en Dieu douleur et repentir. Dans certains cas, il y a doute, et l'on discute : ainsi pour le désir, la haine et l'acte de volonté inefficace qu'on appelle velléité.

Les perfections formelles de la volonté ne doivent pas plus nuire à la simplicité divine que celles de l'intelligence. Nous nous les représentons comme des *habitus*, distincts les uns des autres et de la substance divine elle-même, mais il ne faut pas être dupe de ce qui est une sorte de nécessité de notre esprit. Ces perfections multiples s'identifient entre elles et ne sont en Dieu qu'une seule et très parfaite réalité.

4. — La puissance divine [1]

La puissance dont on parle ici ne doit pas être assimilée à l'intelligence et à la volonté divines qui sont, à parler humainement, mêlées d'activité et de réceptivité ; la puissance d'agir *ad extra* est purement active ; à ce titre elle est réelle en Dieu à un titre tout particulier, *propriissime*, dit Suarez.

---

indifférente par imperfection a besoin d'un déterminant étranger pour compléter ce qui lui manque ; la deuxième indifférente par *éminence*, se suffit pleinement (S. Th. I p. q. 19, a 3. ad 5).

1. Disp. *Metaph.* XXX, sect. 17. — *De Deo*, tract. I, lib. III, cap. 9 et 10.

I. — Les effets qui en résultent prouvent *son existence.* Elle est infinie moins à raison de son terme que de la manière dont elle le produit, et elle doit l'être, comme appartenant à une essence infinie. Elle est donc toute-puissante, capable au moins d'égaler l'activité des créatures comme l'ont reconnu les poètes païens et avec eux Cicéron, peut-être Sénèque et Aristote.

II. — Toutefois, même les philosophes chrétiens ne s'accordent pas parfaitement sur *ses limites.*

1. — La formule la plus reçue dans l'école scotiste comme dans l'école thomiste c'est que la toute-puissance divine s'étend à tout ce qui n'implique pas contradiction. Soto va plus loin [1] ; il retire à Dieu le pouvoir d'accomplir ce qui simplement répugne à l'intelligence. Mais Suarez combat cette manière de voir ; il concède, il est vrai, que la contradiction qui est la première forme d'opposition se retrouve dans toutes les autres, ce qui est une conciliation ingénieuse entre le sentiment de Soto et le sentiment traditionnel, mais d'autre part il note que Dieu pourrait peut-être empêcher dans ces cas (c'est-à-dire quand il y a privation, relation, contrariété) un terme d'en exclure un autre. La simple répugnance de notre esprit ne peut, dit-il, être une règle pour déterminer les perfections divines : à ce compte que deviendraient les mystères ? Les exemples même de Soto paraissent à Suarez défavorables à sa thèse, parce qu'ils impliquent une contradiction véritable ; si Dieu mentait, il lui arriverait en même temps, d'être et de n'être pas la vérité par essence.

D'ailleurs, la formule reçue que défend Suarez appelle une autre restriction. C'est *divisim,* non *collective* que Dieu peut opérer tout ce qui n'implique pas contradiction ; car la réunion de ces effets peut précisément présenter la contradiction qu'on veut éviter. C'est pour une raison de ce genre que toutes les divisions de l'espace sont réalisables pour Dieu, si on les considère séparément, sans pour cela l'être en bloc, puisque le nombre en est illimité.

1. Soto, *III Physic.* q. 4.

2. — Dieu ne peut donc réaliser l'*infini*, du moins l'infini en essence, car cet effet de sa toute-puissance en deviendrait aussitôt la limite. Par contre on ne peut déterminer une espèce créable telle que Dieu n'en puisse créer de plus parfaite : c'est le sentiment de St Thomas [1] contre Durand, Auriol et Scot [2] dont l'opinion est apparentée sur ce point à celle d'Abélard et de Wycleff [3]. Et si Dieu peut accroître la perfection des espèces, pourquoi n'en pourrait-il aussi accroître le nombre ? Aucune copie n'épuisera jamais la beauté du divin exemplaire. — Suarez parle là des espèces proprement dites, et non des ordres : minéral, végétal, animal, être raisonnable, qui peuvent être limités sans inconvénient. Il ne parle que des créatures naturelles, car la grâce, accident surnaturel, peut bien croître en intensité, mais elle ne peut se voir surpasser par une grâce d'espèce supérieure ; de même la grâce d'union est une limite que Dieu ne peut franchir, puisqu'il ne peut donner plus que lui-même. — Est-ce à dire que Dieu ne puisse jamais réaliser le meilleur et que par suite tout optimisme soit condamnable ? La réponse comporte des distinctions. De façon absolue, Dieu ne peut en effet produire un monde créé qui soit infiniment parfait ; comparativement à la puissance de Dieu, l'effet n'est jamais le meilleur possible, exception faite pour l'union hypostatique. Toutefois il faut accorder que les êtres finis auxquels Dieu donne l'existence réalisent au moins l'essentiel de leur type, bien qu'il leur en manque assez souvent la perfection accidentelle.

3. — Scot et Biel [4] niaient pour beaucoup de mauvaises raisons qu'on pût connaître naturellement la toute-puissance de Dieu ; ils niaient notamment que la simple raison pût démontrer la possibilité des miracles et des mystères. Suarez traite de fort près cette question. A son ordinaire il fait d'abord une concession à ses adversaires : c'est qu'il

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 25, a. 6.
2. Durand. *In I Sent.* d. 44, q. 2 et 3. — Auriol, (*ibid.* apud Capreolum). — Scot. *In III Sent.* d. 13, q. 1.
3. Pour Abélard et Wycleff, Dieu ne pouvait créer un monde plus parfait que le nôtre.
4. Scot. *In I Sent.* d. 42. — Biel, *ibid.*

nous est impossible, même aidés de la révélation, de tracer les limites de la puissance divine, à plus forte raison si nous raisonnons sans ces lumières. C'est la révélation par exemple qui nous apprend, à propos de la Ste Eucharistie, la séparabilité de l'accident d'avec sa substance, et sans les certitudes de la foi nous inclinerions à voir dans certains dogmes, tel l'enfantement virginal, de véritables contradictions.

Mais cette concession faite, Suarez affirme que la raison peut démontrer la possibilité au moins de certaines œuvres surnaturelles pour Dieu. Il fait donc une distinction ; il met hors de cause ce qui est surnaturel quant à la substance, parce que, selon lui, ou bien l'intelligence créée n'y penserait pas, ou bien elle y verrait des contradictions ou tout au moins elle réserverait son jugement par prudence et humilité. Mais le surnaturel qui n'est tel que dans la manière et qui consiste pour Dieu à produire les mêmes effets que ses créatures, soit par les mêmes voies apparentes, soit autrement, celui-là ne répugne en aucune manière à la raison, et l'on peut sans la révélation en démontrer la possibilité. Suarez ne parle là que des effets de causes efficientes ; car les causes matérielle et formelle sont peut-être trop imparfaites pour que Dieu en tienne la place ; comme elles sont intrinsèques, leur remplacement offre de particulières difficultés. — On doit remarquer combien Suarez insiste sur le caractère peu rationnel et en apparence contradictoire des mystères et de certains miracles, et comment d'autre part il fait de la résurrection d'un mort une action surnaturelle seulement quant à la manière pour la raison que la nature peut sinon revivifier un cadavre, du moins produire des êtres vivants : c'est une simplification de la difficulté dont sa thèse n'avait nul besoin ; car une résurrection, si impossible qu'elle soit aux forces créées, n'implique cependant pas contradiction. D'ailleurs, Suarez n'entend pas pour cela limiter la puissance divine, puisqu'il admet des miracles d'un ordre supérieur aux résurrections, ceux par exemple que les mystères et les dogmes comportent ; encore Suarez ne croit-il pas que Dieu ait réalisé les plus hauts prodiges dont il soit capable : « Certains, dit-il, croient d'après les faits que

la matière ne peut être conservée sans la forme, mais bien à tort ; ceux dont la philosophie tient compte davantage des données de la foi, ne doutent pas que Dieu ne puisse réaliser un prodige de ce genre et d'autres beaucoup plus grands encore. »

III. — La puissance divine ne se distingue pas réellement de l'essence de Dieu, de sa science et de sa volonté : c'est une conséquence prévue de la simplicité divine. Mais ce qui est plus contesté, c'est qu'il y ait entre elle et la science et la volonté de Dieu une distinction de raison. Pourtant la chose ne paraît pas contestable. La science proprement dite n'est pas créatrice, parce qu'elle se borne à énoncer un jugement ; sans doute ce jugement peut entraîner le vouloir divin, il le dirige, mais il ne le constitue pas et il est moins encore la force qui se déploie dans son exercice. L'idée que Dieu se fait des choses concourt davantage à leur production, mais elle n'est pourtant que cause exemplaire et non cause efficiente. La volonté même de Dieu est distincte de sa puissance, car elle ne fait que mettre en œuvre et appliquer une force logiquement préexistante. C'est parce que Dieu est tout-puissant qu'il sait et qu'il opère tout ce qu'il veut. Il n'agit pas hors de lui seulement par l'infinité de sa science ou de son vouloir, mais par celle de son être, avec lequel sa puissance s'identifie [1]. Puissance en soi et formellement une et simple, mais qui équivaut à toutes les énergies diverses que nous pouvons imaginer d'après les effets qu'elle produit : puissances de création, de génération ad extra, d'éduction, peut-être de conservation et d'annihilation, puissance naturelle et puissance surnaturelle.

1. C'est l'opinion de S[t] Thomas (*Sum. Theol.* I p. q. 19, a. 4 et q. 25, a. 1 ad 4).

CHAPITRE V

L'ÊTRE FINI

I. — Principale division de l'être créé : substance et accident[1].

1. — On divise d'ordinaire l'être créé en dix prédicaments, mais avant d'entrer ainsi dans le détail, mieux vaut donner une division moins minutieuse où les lignes générales ont plus de relief. Aux diverses divisions générales qui ont été proposées, Suarez préfère la division en substance et accident. Sans doute les autres sont également universelles et peut-être divisent-elles l'être créé de façon non moins immédiate ou même plus immédiate. Toutefois Suarez préfère la division en substance et accident, parce qu'il lui semble que c'est celle qui met le plus d'écart entre ses membres et qui met de l'un à l'autre l'analogie la plus lointaine. — L'on pourrait aussi distinguer l'absolu du relatif, mais le relatif n'ajoute aucune ou presque aucune réalité à l'être absolu où il réside, tandis que tout autre est le rapport entre l'accident et la substance. — On doit aussi distinguer l'acte de la puissance, mais cette division se prend en deux sens ; ou bien l'on parle d'un même être pour dire qu'il est en puissance ou en acte, et ce n'est pas là distinguer deux êtres, mais deux états d'un même être ; ou bien l'on parle de puissances véritables et de leur acte, et en ce sens la division n'est pas adéquate, car il est faux que tout être soit une puissance d'agir ou l'actualisation de cette puissance. — La division en être complet et être incomplet est adéquate et immédiate, mais l'écart entre ses

---

1. Disp. *Metaph.* XXXII.

deux termes est moins grand que celui qui sépare l'accident de la substance ; comme d'ailleurs l'accident et la substance peuvent être tous deux complets ou incomplets, on voit l'inconvénient de cette division dans un exposé didactique.

Quant aux modes, on ne peut se borner à les rattacher aux prédicaments des choses qu'ils modifient ; ce serait assez fréquemment une classification inexacte. Ainsi la figure est un mode de la quantité, qui pourtant ne participe en aucune manière à la nature de cet accident, mais se rattache plutôt à la qualité ; et l'*ubi* qui est un mode de la quantité ou de la substance constitue un prédicament particulier. Somme toute, il faut observer que les modes sont substantiels ou accidentels selon qu'ils concourent ou non à constituer ou à compléter la substance en elle-même, et d'après ce criterium on les rattachera soit à la substance, soit à l'accident. Mais quand le mode accidentel se ramène-t-il à un autre genre d'accident, quand en constitue-t-il un nouveau ? C'est une question d'espèces.

2. — Comme on parle d'êtres réels, une distinction simplement logique serait insuffisante pour distinguer soit les accidents de la substance, soit les accidents entre eux ; mais il n'est point nécessaire, contrairement à l'avis de Soncinas, que la distinction soit aussi forte que celle qui existe entre choses séparables ; la distinction modale peut suffire, comme le montre l'exemple de l'*Ubi* qui est au nombre des prédicaments depuis que l'énumération a été faite par ce maître de la métaphysique et de la logique qui s'appelle Aristote.

3. — L'être, en se divisant ainsi, s'applique à des concepts analogues, et non point à des concepts univoques ou équivoques. Question épineuse que Suarez soulève une fois de plus, après l'avoir abordée déjà une fois à propos de l'être en général.

Ici encore Scotistes et Nominaux affirment l'univocité par des raisons qui montrent au moins l'unité réelle du concept d'être appliqué aux accidents et aux substances. Pour connaître les substances par les accidents, comme nous

le faisons, disent-ils, il faut bien qu'il y ait des uns aux autres quelque chose de commun, et sans cela, l'être ne pourrait être l'objet d'une proposition universelle convenant à la substance et à l'accident. C'est ce que Suarez retient des assertions des partisans de l'univocité.

Les arguments des thomistes vont plus loin ; ils tendent à démontrer qu'il n'y a entre la substance et l'accident au point de vue de l'être qu'analogie de proportionalité ; Suarez ne les approuve pas. Il n'est pas vrai, estime-t-il, que l'être se dise immédiatement des substances et des accidents, sans qu'il y ait des uns aux autres quelques traits communs ; ce serait nier formellement l'unité du concept d'être et tomber dans l'équivoque. Que si l'accident se définit par la substance : *ens in alio*, il faut dire néanmoins que c'est l'accident comme tel qui implique ce rapport, mais qu'il n'en va pas de même si l'on considère simplement l'accident comme être [1]. On allègue que si l'être était univoque, il serait un genre, et que les premiers genres ne seraient donc pas les prédicaments ; mais Suarez nie qu'être un genre et être univoque soient des propriétés de même extension qui s'incluent ; l'accident, le mouvement, la relation incréée sont des univoques sans être pour cela des genres. Les thomistes ne mettent de l'accident à la substance qu'une analogie de proportionalité ; pourtant si l'on dit de l'accident qu'il est un être, ce n'est pas à cause d'un rapport de proportionalité [2], mais bien à raison de l'être même qu'il possède. Souvent d'ailleurs la proportionalité comporte un sens métaphorique qui ne se rencontre pas ici. Il y a donc analogie d'attribution, parce que si la substance mérite le nom d'être, l'accident le mérite aussi, quoiqu'à un degré inférieur ; attribution intrinsèque puisque l'être est pour tous deux une possession intime et non une pure dénomination venue du dehors [3].

1. Distinction bien peu admissible.

2. C'est-à-dire comme étant par rapport à son être, ce qu'est la substance par rapport au sien. Nous donnons le raisonnement de Suarez tel quel : la faiblesse n'en est que trop apparente ; et le raisonnement qui suit ne nous semble pas meilleur.

3. Si la division de l'être créé en substance et en accident est analogue, les autres divisions qui ont été énoncées le sont également, et à cause

Suarez insiste tellement sur la réalité de l'être propre que possède l'accident qu'il se refuse à dire qu'il est seulement « *ens secundum quid* » ou *ens entis*, l'être d'un être ; Suarez admet cette proposition, mais il en conclut qu'on peut dire aussi de façon absolue : l'accident est un être [1].

Dans l'analogie qui rapproche la substance de l'accident, c'est la substance qui est le premier terme. Sans doute l'accident peut être supérieur à la substance ; ainsi l'intelligence qui n'est qu'une faculté, donc un accident, l'emporte à certains égards sur la substance ; la grâce, accident surnaturel, est plus noble que la substance qu'elle élève ; mais cette supériorité n'est que dans la *manière* d'exister, ou dans la *vertu* qui agit, ou dans les effets produits ; elle n'empêche pas la substance d'être, à parler simplement, à un degré d'être plus élevé ; un accident n'est jamais qu'un perfectionnement et un embellissement de la substance [2].

II. — La substance finie.

1. — Le mot de substance, de par son étymologie, indique un être qui demeure sous les accidents, leur sert de support, et donc n'a pas besoin lui-même d'être soutenu par un autre. On ne doit pas le confondre avec le mot de subsistence, dont l'étymologie ne suggère pourtant pas de sens bien différent, mais qui a été créé par les philosophes et les théologiens pour marquer la propriété qu'ont les substances complètes d'être en soi et par soi, et ceci, qu'elles soient ou non pourvues d'accidents [3].

---

même de leur équivalence, sans qu'il faille y chercher d'autres raisons : une fois de plus, Suarez déclare insuffisants les arguments de l'école thomiste.

1. Il note bien qu'il va en cela contre le sentiment de plusieurs thomistes, de Soto en particulier.

2. Disp. *Metaph.* XXXIII, s. 1, n. 27. Suarez semble se contredire en donnant comme probable qu'un mode substantiel puisse être plus parfait dans son entité que n'importe quelle substance complète purement créée ; ainsi, en Notre-Seigneur, le mode d'union qui selon Suarez unit l'humanité à la divinité est dans sa réalité même (*quoad rem ipsam*) plus parfait et plus noble que la substance créée proprement dite.

3. Disp. *Metaph.* XXXIII.

Une première division des substances créées y distingue en effet des substances complètes et d'autres qui ne le sont pas, ces dernières parties ou modes des premières quand elles sont composées. Cette distinction a sa place aussi bien dans l'ordre métaphysique que dans l'ordre physique ; car tandis que le genre est conçu à la manière d'une substance complète [1], la différence se conçoit à la manière d'une partie.

Une autre division que Suarez emprunte à la philosophie aristotélicienne [2] est celle qui distingue substance première et substance seconde, celle-ci qui est la substance générale, sans les notes individuantes, celle-là qui est la substance individuelle et singulière, distinction qui n'est pas entre une réalité et un concept, pourvu qu'on se représente la substance seconde comme réalisée dans la substance première qui l'inclut. Si l'on fait cette distinction, et Suarez croit bon de la faire après Aristote et St Thomas, il faudra dire que la substance première, par le fait même qu'elle est individualisée, réside en elle-même et non en un autre sujet, qu'elle ne peut être attribuée à un autre sujet, mais seulement à elle-même, bref qu'elle est incommunicable. Il en sera tout autrement de la substance seconde.

2. — Une question délicate et des plus importantes, que la philosophie ancienne n'avait guère abordée, mais que les données de la révélation ont tout à la fois soulevée et éclairée, est celle de la *subsistence* [3] ou en d'autres termes du suppôt, de la personne, de l'hypostase [4]. En la substance

1. Cette solution relative aux genres et aux espèces peut paraître curieuse. Suarez s'y rallie parce qu'il la croit aristotélicienne. D'autres penseurs veulent que la seule substance complète métaphysiquement soit l'individu. Pour Fonseca, V *Met.*, c. 7, q. 7, s. 2, les genres et les espèces seraient complets, mais *secundum quid*, restriction qui paraît bien contredire le qualificatif auquel elle s'applique.

2. Aristot. *Metaph.* VII, c. 11. Il est assez curieux d'observer que sur ce point Suarez s'est borné à citer d'Aristote le libre des Catégories, au chapitre de la Substance.

3. Disp. *Metaph.* XXXIV. — *De Deo*, tract. III, lib. 3, c. 3-9 ; — *De Incarnat.* disp. XI, s. 2.

4. Suarez donne avec beaucoup de détails l'histoire de ces divers noms dans la philosophie et la théologie catholique. — Suppôt est un terme concret, correspondant à la subsistence qui dans l'usage ordinaire est un terme abstrait. La personne est un suppôt doué de raison. Quant au ter-

divine, la foi enseigne qu'il n'y a qu'une nature, mais qu'il y a trois personnes ; par contre elle nous fait voir en Jésus-Christ une personne unique possédant deux natures. Il résulte de là que la nature diffère vraiment de la subsistence et des concepts similaires.

Suarez qui affirme catégoriquement cette différence, reproche à Cajetan de l'avoir atténuée en attribuant à la nature divine un certain suppôt, d'ailleurs incomplet, commun aux trois personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit. A cette expression qu'il juge périlleuse [1], Suarez substitue une manière de parler qu'il considère comme plus correcte, en posant en Dieu une subsistence absolue commune aux trois personnes divines [2] : pensée qu'il donne comme commune à l'ancienne école thomiste, et peut-être à St Thomas lui-même [3], à coup sûr au Docteur subtil et

me grec d'hypostase, il ne signifie pas substance, comme l'étymologie le ferait croire, mais personne, les Grecs ayant préféré appeler la substance du terme positif d'οὐσία.

1. Pour Bañez (*In I p. Sum. Theol.* q. 29, a. 3), ce qu'on reprocherait à Cajetan, ce serait d'avoir mis en Dieu une existence commune aux trois personnes, et trois existences relatives. Cajetan aurait ainsi parlé *In III p.* q. 3, a. 2. Bañez estime cette interprétation inexacte et en donne une qui se rapproche davantage de celle de Suarez. Cajetan n'aurait point parlé d'existences, mais de subsistences. Or Bañez estime cette façon de parler irréprochable : « Absque formidine potest sustentari. Non enim ponit quatuor subsistentias, quia subsistentia essentialis non distinguitur a tribus personalibus. » Toutefois, comme pour Bañez subsistence ne peut avoir que deux sens : suppôt ou existence, et qu'il exclut ces deux interprétations comme antithomistes, on ne voit pas quel est le sens acceptable qu'il attribue à Cajetan.

2. Le card. Billot s'est élevé tout à la fois contre la théorie de Cajetan et contre celle de Suarez qui n'en est pas tellement éloignée. Dire qu'il y a en Dieu trois subsistences relatives en même temps qu'une subsistence absolue, c'est ne pas voir que la subsistence consiste à exister en soi, et que les personnes divines existent non en elles-mêmes, mais dans l'essence divine, que dès lors leur accorder une subsistence propre, c'est exagérer l'autonomie de leur entité et donner beau jeu à l'objection tirée du principe d'identité (*op. cit.* q. 29, th. 11, coroll.). Il faut reconnaître d'autre part que Suarez a sa manière à lui de définir la subsistence et que les épithètes d'absolue et de relative appliquées par lui à la subsistence de l'essence et à celles des personnes corrigent quelque peu le défaut de sa pensée. Le card. Billot fait à sa mentalité, de façon très heureuse, la seule concession qu'on puisse, nous semble-t-il, lui faire, en disant (*loc. cit.*) : Il y a en Dieu trois subsistants, mais il n'y a qu'une subsistence. (Cf. Suarez *De Deo*, tract. III, lib. 3, c. 4, n. 3.)

3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 17, a. 2, ad 3 ; q. 30, a. 2, ad 2 ; q. 33, a. 3, ad 1 ; q. 39, a. 4 ; *I contra Gent.* c. 38, 42, 43 ; q. 2 *de Potent*, a. 1

aux Nominaux [1], ainsi qu'à un auteur plus ancien Richard de St-Victor [2].

Il faut donc résolument selon lui écarter la pensée des théologiens comme Durand et Henri de Gand qui, trop fidèles disciples des philosophes de l'antiquité, ne mettent entre la nature et le suppôt qu'une différence de raison analogue à celle qui nous fait distinguer l'abstrait du concret [3].

La pensée de Scot n'est pas meilleure [4]. Duns Scot affaiblit tellement la réalité de la subsistence qu'il en fait une simple négation ; ce serait seulement l'absence de dépendance actuelle ou aptitudinale vis-à-vis d'un suppôt. Ainsi pensent avec le Docteur subtil ses partisans ordinaires, Auriol, J. de Bassoles, Fr. de Mayron [5]. A la négation de Scot, Ockam en ajoute deux autres : que l'être ne soit point partie intégrante actuelle, et qu'il ne constitue pas formellement un être un par lui-même ; deux autres nominaux, Marsile et Biel sont là-dessus d'accord avec lui [6].

Mais cette notion de la personnalité est tout à fait incapable de fournir une explication aux mystères fondamentaux de la foi ; on peut même aisément en tirer contre le dogme d'irréfutables objections ; car à bien considérer les choses, elle fait évanouir et le mystère de la Ste Trinité et celui de l'Incarnation. Si la personne n'est qu'une négation, il n'y a de positif en la Ste Trinité que l'unité de nature,

---

et 6; q. 8, a. 2, ad 11 et a. 3 ad 7; q. 9, a. 3 ad 19 et 5 ad 13; *In I Sent.* d. 21, q. 2, a. 1 ; in III, d. 6 q. 2, a. 2 ad 2. — Capreol. In III, d. 1, a. 3 ad arg. contra 4 concl.; Palud. *ibid.* q. 2, in fine ; Cajetan. *In Sum. Th.* I p. q. 3, a. 3 ; q. 26, a. 4; q. 28, a. 2. Suarez sait d'ailleurs qu'il a contre lui les thomistes de son temps (*In III* p. d. 11, s. 2, n. 3).

1. Scot. *In III*, d. 1, q. 2, § Ad quaest. igitur., d. 5, q. 1 ; *In I.* d. 7, q. un. et d. 26, ad 4 viae 3. — Dans le même sens Durand, *In III* p. d. 1, q. 2 ; Richard. a. 1, q. 2 ad 1, et les nominaux Ockam, *In III*, q. 1 ; Biel, q. 1, a. 3, dub. 4 ; Almain, q. 1, a. 3, dub. ult.

2. Richard de St-Victor, *De Trinitate*, lib. IV, c. 16 et 17.

3. Henri de Gand. *Quodlib.* 4, q. 4. — Durand. *In I Sent.* d. 34, q. 1.

4. Scot. *In I Sent.* d. 13 ; *In III.* d. 1. q. 1 ; d. 6, q. 1 ; *Quodlib*, 19, a. 3.

5. Auriol, dans Capréolus (*In* III. d. 5, q. 3) ; de Bass. In III, q. 1, a. 1 ; Fr. de Mayron, *In III.* q. 11.

6. Ockam. *In III Sent.* q. 1. — Marsil. *Ibid.* a. 1. — Biel. *In III.* d. 1, q. 1.

et les trois personnes divines ne sont tout au plus qu'un concept de l'esprit ; difficulté si grave que Scot pour y échapper s'est donné l'illogisme de faire des personnes divines des absolus comme si le dogme n'en faisait pas purement des relations. Du moins, Scot reconnaît qu'en Dieu la personnalité doit être positive, et cela bien que Dieu soit essentiellement subsistant par lui-même ; on en conclura qu'elle n'est pas moins réelle en la créature qui ne jouit pas de ce privilège, où la simplicité est moins grande, où les distinctions s'imposent plus nombreuses. Scot croit sa théorie plus facile à concilier avec le mystère de l'Incarnation parce que, dit-il, si l'humanité du Christ n'est pas un suppôt, c'est uniquement à cause de son union au Verbe et de la dépendance où elle est vis-à-vis de celui-ci.

En réalité, observe Suarez, la théorie scotiste dissout le composé théandrique ; elle en fait une simple juxtaposition de nature et se trouve impuissante à expliquer de façon satisfaisante les rôles divers de l'une et de l'autre. Si la nature humaine du Christ est privée de la personnalité, c'est à raison du rôle unificateur joué dans le composé par la personnalité du Verbe laquelle assume la nature humaine, et en est le terme ; mais une négation ne peut rien assumer ni parfaire. Assumer un être c'est en prendre la nature sans la personnalité ; la première demeure réelle dans l'union, la deuxième est absorbée, et cette absorption ne peut être que la destruction ou la suspension d'une chose positive. Les scotistes ne peuvent répondre que l'union suffit à cette destruction ; autrement les deux natures du Christ perdraient également leur personnalité. On dira qu'il y a un privilège en faveur de la nature divine du Verbe parce que la nature humaine en dépend ; mais un rapport de dépendance n'est pas la perte de la personnalité ; qu'est-ce d'ailleurs que perdre la personnalité si celle-ci n'est qu'une négation ? l'inégalité même des natures ne peut être pour les scotistes une explication suffisante de la dépendance et de l'union qui doit l'accompagner, puisqu'ils admettent que deux êtres égaux, deux hommes, peuvent être unis de telle sorte que l'un assume et termine l'autre.

Il résulte bien de cette réfutation que l'union hypostati-

que implique plus qu'une simple subordination de deux natures qui demeureraient étrangères l'une à l'autre, parce que complètes l'une et l'autre. C'est le cas de se rappeler le principe que de deux êtres en acte complets et parfaits ne peut résulter un être qui soit un par lui-même (*unum per se*). Scot dit, il est vrai, que l'humanité du Christ est incomplète parce qu'il lui manque la négation de la dépendance ; sentiment « bien absurde », ne craint pas de dire Suarez, puisqu'il se ramène à transformer une négation en quelque chose de positif. Scot aurait été plus avisé de songer qu'une négation ne peut être essentielle à un être sans reposer sur quelque chose de positif, principe qu'il reconnaît par ailleurs, tout en l'appliquant indûment, quand il enseigne que l'individu ajoute à l'espèce quelque chose de positif.

Ainsi sa théorie de la subsistence n'est pas meilleure en philosophie qu'en théologie. Scot demande ce que la subsistence peut être puisqu'elle n'est ni substance, ni accident ; c'est simplement un mode, répond Suarez ; il a échappé à la classification d'Aristote, mais outre que le Stagyrite est excusable de l'avoir ignoré, l'on peut rester fidèle à ses principes en l'admettant ; il suffit de le ramener au composé ou aux parties du composé. Ainsi l'humanité du Sauveur aura manqué d'une perfection très élevée, en étant privée de son achèvement autonome, mais cette conséquence inévitable de l'Incarnation est amplement compensée par la perfection incomparable que lui apporte la personnalité même du Verbe divin. D'où Suarez conclut que le suppôt est quelque chose de positif : suppôt et nature sont l'un par rapport à l'autre comme ce qui inclut et ce qui est inclus : le suppôt, c'est la nature mais à laquelle s'ajoute la perfection de la subsistence.

Cet élément positif est un mode ; comment dès lors entendre le fameux passage de la *Somme Théologique*[1] où St Thomas semble en faire une réalité plus caractérisée et affirmer que dans les êtres matériels la subsistence est constituée par les accidents ou par ces principes individuants ?

L'opinion est insoutenable, bien qu'elle paraisse appuyée

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 3, a. 3. (Cf. *S. c. Gent. IV*, c. 54, ad 4 rat. ; *In III Sent.* d. 5, q. 1, a. 3 ; *De Ente et ess.* c. 5).

par d'autres textes de Pères, S[t] Basile, S[t] Jean Damascène [1], et que certains thomistes ou bien l'aient soutenue comme Hervé [2], ou du moins s'en soient approchés en disant avec Cajetan [3] que le suppôt ajoute à la nature la disposition (*affectio*) qui la fait exister sous les accidents. Opinion insoutenable, parce que c'est une nature individuelle qu'on compare à la subsistence, et la nature individuelle implique par elle-même tous les accidents et toutes ses notes individuantes. D'autre part, il résulterait de cette opinion que le suppôt ne diffère pas de la nature dans les substances spirituelles ; or quoique S[t] Thomas semble admettre cette conséquence [4], il faut la rejeter. Elle contredit le sentiment commun des théologiens qui estiment que le Verbe aurait pu assumer une nature angélique non moins qu'une nature humaine, sentiment tellement reçu dans l'École que S[t] Thomas par ailleurs s'y est finalement rallié [5]. Et bien qu'on ne puisse rien dire d'absolu en un sujet comme celui-ci où la révélation est seule à nous donner des lumières, ne serait-il pas étrange que seule la nature humaine, et précisément à cause de l'imperfection qui en fait un composé de matière et de forme, eût l'honneur de pouvoir être assumée par le Verbe et d'être appelée aux gloires de l'union hypostatique ? n'est-il pas plus logique de supposer que la faculté d'être assumée, dont la distinction réelle entre la nature et la personne, est une conséquence naturelle de l'état de nature créée ? D'ailleurs une composition de ce genre est antérieure logiquement à la composition de matière et de forme, car elle est plus abstraite. Et enfin la matière et la forme ont déjà chacune leur nature et leur subsistence, comme Suarez croit l'avoir démontré en parlant de l'âme séparée : ce qui achève à son sens de ruiner la thèse opposée.

1. S. Basil. *Ep.* 38 *ad Greg. fratrem de Differ. nat. et hypost.* — P. G. t. XXXII, c. 325-340.
S. Joan. Damasc. *De fide*, lib. III, c. 4 et 6. — P. G. t. XCIV, c. 874-886.
2. Hervé. *Quodlib.* 3, q. 6.
3. Cajetan. In III p. q. 2, a. 3.
4. S. Thom. *In III Sent.* a. 5, q. 1, a. 3 ; *De ente et ess.* cap. 5 ; IV *contra Gent.* c. 55, ad 4. — Avicen. V *Metaph.* c. 5. — Albert. *In III* d. 2, a. 2.
5. S. Thom. *Sum. Theol.* III p. q. 4, a. 1, 2, 3.

Suarez propose donc d'interpréter bénignement le passage de St Thomas où se trouve contenue la doctrine qu'il réfute ; le Docteur Angélique, qui veut prouver que Dieu est lui-même son essence, n'aurait usé ici que d'un argument provisoire, en attendant d'examiner de plus près la question dans la IIIe partie de la *Somme* ; c'est ainsi qu'on devrait expliquer l'assimilation si complète qu'il établit entre Dieu et les formes spirituelles.

Les thomistes modernes n'ont pas non plus retenu le passage contesté comme l'expression la plus précise, la plus exacte de la pensée de leur Maître ; ils estiment que St Thomas y aurait pris le terme de suppôt dans le sens d'individu, et reconnaissent après Capréolus et Cajetan que faute de faire une concession de ce genre, on se condamne à lire dans St Thomas une doctrine bien difficile à admettre, celle précisément que combat Suarez [1].

---

1. Voir Capreolus, *I Sent.* d. 4, q. 2, a. 2, in resp. ad arg. contra 2 concl.; — Cajetan. *In I p.* q. 3, a. 3, et 3 *p.* q. 2, a. 2 ; — Joan. a S. Th. *C. Theol.* t. I. q. 3, disp. 4, a. 1. — C. Alamanni, *Metaphys. De Subst.* q. 25, a. 4 ; et parmi les modernes Roselli, *S. Phil.* 3 p. q. 2. a. 6 ad 2 ; — Gonzalès, *Phil. Elem.* vol. II, l. 4, c. 1, a. 1 ; — Buonpensiere, *Comm. I p. S. Th.* p. 154. — Manifestement St Thomas dans la Ie partie de la *Somme Théol.* s'est ressenti de l'influence d'Aristote qu'il ne cite pas, mais dont Suarez discute un passage d'inspiration fort semblable : « Dans les substances premières, dit le Stagyrite, ce qu'est une chose (*quod quid est*) est identique à ce à quoi la chose est (*ei cujus est*) ; tandis que dans les choses matérielles, l'identité n'existe pas.» (*VII Met.* 11) Par suite de l'opposition que contient la phrase on conçoit très bien l'interprétation qui a fait prendre la substance première pour la substance immatérielle. Quant à Suarez, il propose plusieurs autres interprétations. Cette substance première serait ou l'idée platonicienne, ou l'essence spécifique des choses, abstraction faite des accidents. Dans ce deuxième cas, la substance seconde serait la chose concrète avec ses accidents ; Aristote l'appellerait matérielle, soit qu'il se restreigne ici à cette catégorie de substances soit qu'il n'en connaisse point d'autres. — D'autres passages d'Aristote semblent corroborer cette manière de voir (*Categor.* c. 5. et *De anim.* lib. III, c. 4). A moins qu'on ne veuille avec Alexandre de Halès et Scot entendre par matière toute entité individuelle qui n'est pas du concept formel de l'espèce.

On le voit, Suarez ne croit pas qu'Aristote ait bien connu la distinction de la nature et du suppôt. Dans les autres passages où les commentateurs ont cru voir cette distinction affirmée, il note que le traducteur a forcé la pensée du philosophe. Ainsi Aristote n'a pas énoncé le fameux principe qui rapporte les actions au suppôt et non à la nature : *Actiones sunt suppositorum* (*I Metaph.* c. 1) ; il a dit que les actions ont un objet non point général, mais particulier : *actiones versari circa singularia.* On lui fait dire

Qu'est-ce donc que la subsistence, cette chose positive que le suppôt ajoute à la nature ?

Pour certains c'est l'existence elle-même ; mais ce sentiment se diversifie. Une première forme qui en contredit presque l'énoncé général estime que le suppôt ajoute l'existence à la nature, mais sans l'inclure intrinséquement et simplement par la relation (*habitudo*) qu'il a avec elle. Ainsi pense Capréolus [1]. Mais si l'existence n'est pas incluse dans la constitution intrinsèque du suppôt, qu'y a-t-il en celui-ci qui ne se trouve également dans la nature ? Cette disposition à l'existence est en effet commune à l'un et à l'autre. De plus l'humanité sainte du Christ la possède sans être pour cela un suppôt. Et qu'y a-t-il de plus étrange que de définir le suppôt par quelque chose qui lui est extrinsèque, et qu'on donne comme tel ?

Une deuxième opinion plus logique, fait en effet de l'existence quelque chose d'intrinsèque au suppôt ; de la sorte la subsistence et la nature coïncideraient avec l'existence et l'essence. Ainsi pensaient, au dire de Suarez, beaucoup de théologiens de son temps. Mais ils supposent à tort que l'existence est réellement distincte de l'essence. L'assimilation de l'essence à la nature pourrait s'admettre si l'on voulait, ce que ne font pas ces auteurs, les considérer non comme des êtres abstraits ou simplement possibles, mais comme des êtres réels et concrets. Seulement, l'on verrait alors que la subsistence ne peut avoir pour fonction de leur conférer l'existence qu'elles possèdent déjà ; et dès lors elle peut bien moins encore s'identifier avec l'existence et

---

qu' « autre chose est la quiddité, autre chose l'hypostase » (V *Metaph.* c. 8) ; or, en cet endroit, Aristote distingue l'essence ou l'espèce d'avec les qualités substantielles individuelles. On voit d'ailleurs par là comment le traducteur a confondu lui-même individualité avec subsistence, et il est possible que ce sentiment ait impressionné dans une certaine mesure St Thomas. Il nous semble que le Docteur angélique a toujours entendu la nature comme formée des seuls attributs ou éléments généraux et spécifiques, sans jamais la considérer comme incluant les accidents ou notes individuantes, et ceci même dans les passages où le St Docteur admet que chez les Anges la subsistence est distincte de la nature (Cf. S. Thom. *I Sent.* d. 34. q. 1, a. 1 ; *Quodlib.* 2, q. 2, a. 3; *Sum. Theol.* I p., q. 29, a. 3 ad 3 ; III p, q. 2, a. 2 ad 2).

1. Capreol. *In III Sent.* d. 6, q. 3, a. 3 ad 1 contra 2 concl. — Javell. *VII Metaph.* q. 17. — Hervé. *Quodlib.* 3, q. 6.

se définir par elle. L'existence est inséparable de la nature, et toutes deux disparaissent en même temps, tandis que la subsistence peut en être séparée comme il arrive à la sainte humanité du Christ [1]. Les fonctions de l'existence et de la subsistence sont par suite bien différentes : « Celle de l'existence est de donner à l'être existant le caractère d'être en acte ; celle de la subsistence est de constituer un être qui soit par lui-même indépendant de tout être qui le supporte. » Aussi l'existence n'est-elle qu'un mode, distinct de l'être d'une simple distinction de raison, tandis que la subsistence doit s'en distinguer par une distinction réelle.

On comprend dès lors que Suarez n'ait pas été favorable au sentiment de Cajetan et de Silvestre de Ferrare. Il leur reproche, en distinguant à la fois l'essence, l'existence et la subsistence, de multiplier à l'excès les entités. Il estime que ces auteurs disposent mal les trois entités en question en voulant que la personnalité soit antérieure logiquement à l'existence, et qu'elle prépare le sujet à la recevoir ainsi que les propriétés personnelles comme la filiation. Enfin, il trouve des plus étranges la nature de cette entité qui de l'aveu de Cajetan [2], de Silvestre de Ferrare et de Fonseca [3] ne forme pas un composé avec la nature pour la raison qu'elle n'en est ni la forme, ni l'accident, mais seulement le terme [4]. — La nature n'a nullement besoin d'être préparée

1. Voir l'exposé détaillé de la thèse que combat Suarez, dans le card. Billot (*De Verbo incarn.*, p. 66-75) : « In creaturis quibuslibet distinguuntur distinctione reali inadaequata, quatenus suppositum dicit naturam individuam in quacumque specie, et addit aliquid aliud, scilicet *esse proprium* hujusmet individui ut constitutivum, et *accidentia* ut integrantia. » Le card. Billot cite en sa faveur de nombreux passages de S[t] Thomas : (*In III Sent*, d. 5, q. 1, a. 3 ; — *Quodlib.* 2, a. 4 ; 9, a. 3 ad 2 ; — *Sum. Theol.* III p., q. 17, a. 2 et q. 19, a. 1 ad 4).

2. Cajetan. *In III p. S. Theol.* ; Silv. Ferrar. *IV contra Gent.* c. 43.

3. Fonseca, *Metaph.* lib. 5, c. 8, q. 6, sect. ult.

4. Cajetan la compare au point qui termine une ligne. Suarez ne nie pas la réalité du point : voir ce qu'il en dit à propos de la quantité. Le card. Billot a écrit dans le sens contraire (*op. cit.* p. 79). — C'est ce mode, ce terme créé qui fait défaut à l'humanité du Christ et que vient suppléer la relation personnelle du Fils de Dieu. Ce mode, ayant rapport à l'essence et non à l'existence, ne peut théologiquement, selon le card. Billot (*ibid.* p. 122) être refusé à la nature humaine du Christ, sans que celui-ci cesse d'avoir avec les autres hommes la similitude de nature requise pour leur rachat. Quant à la relation du Verbe, elle n'implique pas la subsistence,

à l'existence, puisqu'elle la possède par le fait qu'elle est réelle, ou tout au moins qu'elle est par elle-même apte à la recevoir. — Si l'on suivait Cajetan, il faudrait dire qu'il manque à l'humanité du Christ non pas une mais deux entités : la personnalité et l'existence ; et par suite cette humanité aurait besoin de deux unions avec le Verbe, l'une pour avoir la personnalité, l'autre pour avoir l'existence ; c'est là une bien grande complication [1]. Il s'y ajoute cet inconvénient que l'une de ces deux unions étant celle de l'humanité avec la propriété personnelle du Verbe, la deuxième doit attacher cette même humanité à sa propriété essentielle qui est l'existence ; or l'existence est commune aux trois personnes de la Trinité, il s'en suivrait donc que par un côté d'elle-même l'humanité du Sauveur serait incarnée par les trois personnes ; thèse inadmissible que Suarez approuve les thomistes de condamner chez Durand ; Durand, il est vrai, plaçait les deux unions en ordre inverse, mais ce n'est pas le seul défaut qu'on ait reproché à sa théorie.

Pour préciser la pensée de Suarez, il suffit donc à présent de rappeler que selon lui l'essence et l'existence ne diffèrent que d'une distinction de raison, et que la subsistence qui se distingue de l'une et de l'autre se rattache à l'existence plutôt qu'à l'essence, et en est le dernier complément. De même, dit Suarez, que l'inhérence actuelle est le dernier achèvement de l'accident réellement existant en tant que tel, ainsi en est-il, toute proportion gardée, de la subsistence actuelle par rapport à la substance. C'est bien l'existence qu'il s'agit de compléter [2] et non point

en tant que relation proprement dite, c'est à dire dans son *esse ad*, mais seulement par son identité avec l'être divin absolu, c'est-à-dire grâce à son *esse in*. (Billot, *ibid.* p. 123).

1. Et qui entraîne de grandes étrangetés, puisque ces deux modes d'union pourraient, absolument parlant, exister l'un sans l'autre.

2. Les thomistes autres que Cajetan estiment que pour une substance exister c'est subsister, comme pour l'accident c'est *inhérer*. Subsister et inhérer sont des termes spécifiques pour ainsi parler ; exister est le terme générique. Les adversaires de Suarez lui reprochent d'avoir changé le sens traditionnel du mot : subsister, du moins de l'avoir renforcé en lui faisant désigner un mode réel et séparable qui communiquerait à la substance la propriété d'exister en soi. (Cf. card. Billot, *op. cit.* p. 116-117).

l'essence pourvu qu'on suppose celle-ci pourvue comme il convient de ses notes individuantes et de tout ce qui lui donne sa *singularité*[1]. D'ailleurs encore une fois cette essence réelle possède l'existence, et même dans l'humanité sainte du Christ elle n'en est pas privée : la subsistence seule fait défaut, suppléée par la subsistence du Verbe. L'absence de cette subsistence dans l'humanité du Christ est le grand fait qui force à voir dans la subsistence un mode réel, et non point une simple distinction de raison. Et ce n'est vraiment qu'un mode, car ce ne peut être ni une substance ni un accident. C'est un mode, comme l'inhérence en est un pour l'accident qu'il actualise. Et cette solution paraît fournir réponse à tous les problèmes que soulève le mystère de l'Incarnation. Elle permet seule d'expliquer pourquoi, selon l'opinion commune, une humanité jouissant de sa propre personnalité ne peut être « terminée » par une autre, et ne peut pas non plus terminer une nature étrangère; c'est que le mode est dans un rapport particulièrement étroit d'union et d'adaptation avec la chose qu'il modifie. Et si l'on ne peut concevoir une personnalité créée qui demeure séparée de sa propre nature, c'est précisément parce qu'un mode ne peut avoir une existence de ce genre, qui ne répugnerait pourtant pas à une chose vraiment distincte *ut res*. — D'autre part, le mode a assez de réalité pour former avec la nature un véritable composé[2].

En donnant à la nature son achèvement dernier dans l'ordre de l'existence, la subsistence la rend incommunicable, du moins dans le monde des créatures ; et elle est elle-même incommunicable. Mais pour bien comprendre cet attribut, il faut d'abord expliquer l'indivisibilité. Or celle-ci n'est nullement absolue ; la subsistence est calquée sur la nature ; elle sera donc divisible ou indivisible selon que la nature elle-même sera ou non susceptible de divisions.

---

1. Nous avons dit que le card. Billot croit d'après St Thomas devoir rapporter l'existence, comme les notes individuantes, à la personnalité.

2. On observera que malgré les mérites de la solution suarézienne, il est assez étrange de voir attribuer l'origine de la « perséité d'existence » à quelque chose qui n'est pas l'existence. (Cf. card. Billot, *De Verbo in carn.* pp. 81, 119, 122).

Une fois de plus, Suarez se montre incapable d'expliquer l'unité des êtres composés ; au lieu de les unifier au moins par la subsistence, il divise ce mode en parties et fait de l'union une simple juxtaposition. Bien entendu les êtres spirituels ont une subsistence indivisible parce qu'ils n'ont pas de parties, mais ils sont seuls à jouir de ce privilège ; la subsistence des êtres matériels est composée, et doublement, à raison des parties essentielles et des parties intégrales que ces êtres comportent. Par suite, si une division effective peut séparer les unes des autres ces parties intégrales, les subsistences partielles qu'elles entraînent avec elles deviennent des subsistences totales et complètes ; inutile en effet d'imaginer qu'il y a en ce cas disparition des anciennes et production de nouvelles. La solution peut faire plus de difficultés pour l'homme, et l'école thomiste a coutume de dire que la subsistence en lui est tellement unique qu'elle disparaît quand l'âme et le corps sont séparés par la mort. En réalité, il est certain, et presque de foi, que l'âme séparée garde sa subsistence [1] ; la matière d'autre part a la sienne dans tous les composés matériels ; il y a donc en l'homme deux subsistences partielles, car on n'imaginera pas que la mort en l'homme crée de nouvelles subsistences ; elle sépare seulement deux subsistences précédemment unies, comme elle fait pour les natures. Que l'âme raisonnable garde sa subsistence, il le faut pour que l'éternité lui maintienne une vie véritable ; mais il n'en est pas de même des formes inférieures, qui à la destruction du composé s'évanouissent avec leur subsistence, tandis que la subsistence de la matière demeure, comme la matière elle-même. La forme matérielle est même dans un tel état de dépendance de la matière que les docteurs, à la suite de S[t] Thomas, ont eu raison de ne pas appeler subsistence, mais seulement inhérence le mode d'existence très imparfait qu'elle possède. Toutefois Suarez estime que Dieu pourrait

---

1. Pour l'école thomiste, l'âme humaine qui est faite pour être unie à un corps et qui garde ce rapport transcendantal au corps, même quand elle en est séparée, ne peut point pour cette raison mériter les noms de « substance individuelle » et de personne. Cf. S. Thom. *In III Sent.* d. 5, q. 2, a. 1 ad 2, et *Sum. Theol.* I p., q. 29, a. 1.

par miracle la conserver seule, pourvu que ce fût avec un nouveau mode d'existence, analogue à la manière d'être nouvelle que la transsubstantiation confère à la quantité dans la Ste Eucharistie.

La divisibilité qu'admet Suarez dans les conditions qu'on vient de définir, semble en opposition avec l'incommunicabilité qui pourtant est de la définition de la personnalité. Mais la personne n'exclut pas toutes espèce de communication ; elle n'exclut pas la communication extrinsèque qu'opèrent la cause finale et la cause efficiente. Quant à la communication intrinsèque formelle, on peut en distinguer de deux sortes, l'une a lieu par identité, l'autre par union. La première ne se rencontre qu'en Dieu dont la subsistence unique (au sens indiqué) se communique aux trois personnes de la Ste Trinité ; la subsistence créée en est incapable à raison même des limites que sa nature créée lui impose. Quant à la communication par union, elle répugne aussi à la subsistence créée, même surnaturellement, à raison de l'adaptation stricte qui existe entre telle subsistence et telle nature, c'est-à-dire de nouveau, somme toute, à cause de son caractère fini, tandis que la subsistence infinie du Verbe peut au contraire s'étendre sans peine à l'humanité du Christ. Quand dans le monde créé, il semble que la subsistence d'un être peut se communiquer à l'autre, ce n'est point, comme dans l'union hypostatique, par disparition d'une subsistence et action dominante d'une autre, puisque les natures sont complètes ; mais au contraire parce que deux natures incomplètes se sont unies pour former un composé et qu'elles ont mis en commun leurs subsistences propres. Encore faut-il que ces natures soient intrinsèquement incomplètes comme l'âme humaine ; si elles le sont seulement par l'effet des circonstances comme la goutte d'eau incorporée à une masse, il faut dire d'elles qu'elles ne sont pas communicables tant qu'elles sont unies, et qu'elles deviennent subsistences complètes dès que l'union prend fin.

A la subsistence il faut comme à tout être une *cause efficiente*, et il semble de prime abord que ce doive être l'agent extérieur, soit créé soit increé selon que la production

est une génération ou une création proprement dite ; car toute production tend, dit-on, à une chose subsistante ; et s'il en était autrement, il faudrait dire que la matière première est le principe intrinsèque actif de sa subsistence, et de la sorte la subsistence serait si intimement rattachée à la nature que Dieu même ne pourrait l'en séparer et que l'Incarnation serait impossible.

Cependant Suarez tient l'opinion contraire comme plus probable, à cause de l'autorité de St Thomas que ses disciples interprètent aussi communément [1], et parce que la nature a tous les principes suffisants pour produire activement sa subsistence ; elle possède en effet l'essence et l'existence. Il est d'ailleurs naturel que la nature produise ses modes et si l'on admet que les propriétés découlent de l'essence, comment n'admettrait-on pas une émanation de même genre pour la subsistence qui est avec la nature dans un rapport encore beaucoup plus intime que l'accident propre ? — Il est vrai que l'action de l'agent tend à une chose subsistante, mais non pas de façon immédiate. Et si on lui refuse la production directe de la subsistence, ce n'est pas pour l'attribuer, au moins directement [2], à la matière seule ; ce que la matière produit, c'est seulement sa subsistence propre qui n'est que partielle. — On peut concéder que Dieu en privant un être de sa subsistence lui fait subir une certaine violence, mais il en est ainsi en toute opinion, car si ce n'est pas une puissance active qui est contrariée dans son action naturelle, c'est une puissance passive qui l'est dans sa réceptivité. Et l'on peut prétendre qu'il n'y a même pas violence, puisque cette privation de la subsistence opérée par Dieu en vue d'un bien répond au moins à la puissance obédientielle de la créature, qui consiste précisément à se plier à l'action de la puissance divine et à s'orienter sous sa conduite vers un bien d'ordre supérieur. C'est le cas de l'Incarnation.

Est-ce à la subsistence ou à la nature qu'il faut attri-

1. *Sum. Theol.* I p. q. 2, a. 5 ad 1. (Cf. en sens opposé I p. q. 45, a. 4).

2. Cette restriction est motivée par le cas des formes matérielles qui sont *éduites*.

buer les actions des êtres, et en quel sens faut-il entendre le principe soi-disant aristotélicien que les actions relèvent des suppôts ? Les Nominaux retirent au suppôt toute contribution effective à l'action, et ne croient sa présence requise que par concomitance, tandis que d'autres philosophes voudraient qu'il fût principe formel d'action au même titre que la nature.

Suarez tient une voie moyenne. Il accorde aux Nominaux avec les Scotistes que la subsistence n'a pas d'influence propre et immédiate sur les actions du suppôt. Et en effet si les personnes divines, malgré leur perfection, n'agissent pas comme telles mais comme nature, à plus forte raison en sera-t-il de même des subsistences imparfaites du monde créé. Et si le Christ a accompli des actions proprement humaines bien que la subsistence humaine lui ait manqué, c'est donc que la subsistence n'a pas avec l'acte un rapport aussi rigoureux que la nature. Et en effet la subsistence n'est qu'un mode ; c'est dans la nature que se trouvent les énergies déployées. Mais d'autre part, la subsistence, ou du moins une subsistence est requise, parce que la nature a besoin d'être complète pour agir, et qu'elle n'est complète que par la subsistence. Et s'il est vrai que l'existence de l'agent n'a pas avec son action un rapport accidentel, il doit en être de même de la subsistence qui fournit à l'existence son complément intrinsèque, connaturel et substantiel.

Ainsi quelle qu'ait été la pensée d'Aristote dans le passage contesté [1], l'adage qu'on met sous son nom est exact : les actions sont attribuables au suppôt ; et dès lors si Dieu enlève à une nature sa subsistence propre pour lui en donner une autre, c'est cette autre qui mettra en œuvre, si l'on peut parler ainsi, les énergies de la nature et à qui l'acte produit devra être rapporté. Toutefois comme la nature n'est que complétée par la subsistence et qu'elle a par elle-

1. Aristote, en un autre passage que cite Suarez, semble avoir établi entre la nature et la personne au moins une différence de raison. Il déclare en effet (I *de Anim.* n. 64) qu'au lieu de dire : l'âme a pitié, elle apprend, elle raisonne, il est préférable de dire : l'homme par son âme pose ces opérations.

même essence et existence, si Dieu lui refusait le mode qui achève, elle ne laisserait pas pour cela d'être principe d'action, et cette fois même elle en serait le principe unique.

§ I. — La substance créée immatérielle [1].

1. — La philosophie naturelle ne peut dire que peu de chose des substances créées immatérielles ; elle ne peut affirmer leur *existence* ni d'après leurs causes ni d'après leurs effets ; toutefois elle peut en affirmer la possibilité et la convenance. Une substance spirituelle n'implique pas contradiction, et bien loin qu'il répugne à la puissance divine d'en appeler à l'existence, on peut affirmer que Dieu doit aimer à le faire, parce que l'être spirituel est plus semblable à lui, et reflète mieux son infinie perfection ; or tel est manifestement le but de la création ; si donc Dieu a décidé de créer, il a dû songer avant tout à créer des êtres spirituels. Rationnellement aucune existence ne s'impose plus que celle-là.

Ces seules considérations, affirme Suarez, rendent certaine non seulement la possibilité de la créature angélique, mais encore son existence réelle [2]. — Non point que Dieu doive réaliser tous les possibles, ni toutes les espèces de possibles, mais il doit au moins appeler à l'existence des représentants de chaque ordre et surtout de l'ordre le plus élevé. On objectera peut-être qu'un raisonnement de ce genre est imprégné d'un optimisme tout leibnizien, et conduirait en un autre traité théologique à affirmer l'existence de la grâce et de la gloire, c'est-à-dire de l'ordre surnaturel lui-même ; mais Suarez accepte la conclusion parce qu'en effet cet ordre importe à la perfection de l'univers. On prouvera de la même manière le mystère de l'Incarnation [3] : car la sagesse et la bonté divines n'ont certainement pas voulu priver le monde de la perfection si haute

1. Disp. *Metaph.* XXXV. et *De Angelis.*

2. Cf. Sum. Thom. *II contra Gent.* cap. 46 et seq., *Sum. Theol.* I p., q. 50. St Thomas ne parle que d'une convenance.

3. Cf. *De Incarnatione,* disp. 3.

que le Verbe Incarné lui confère. Ce qui empêche seulement ces conclusions d'être parfaitement certaines au simple point de vue rationnel, c'est que privés des lumières de la foi, nous ne pouvons guère avoir la notion de la perfection surnaturelle et des moyens d'y parvenir, et qu'avant d'être instruits par la révélation, l'union de deux natures en la personne du Verbe pourrait paraître une impossibilité, à supposer que nous nous en avisions. — L'argument tiré de la simple possibilité paraît à Suarez si convaincant, qu'il conclut inversement à l'impossibilité d'une substance surnaturelle en parlant du simple fait que Dieu n'en a point créé.

D'autres philosophes, tel Aristote [1], ont voulu démontrer l'existence des anges par le mouvement des sphères célestes qui serait inexplicable, estiment-ils, sans l'impulsion reçue de ces purs esprits. Et en effet ce mouvement n'est pas tellement nécessaire qu'il dérive de la nature des cieux et qu'il ne puisse être différent de celui qu'on constate. D'autre part, il est plus conforme à la manière ordinaire dont Dieu gouverne le monde, de supposer que l'impulsion extérieure que reçoivent les cieux ne vient pas de Dieu même, mais d'une créature intermédiaire, à la fois intelligente et puissante. Seulement ces arguments ne sont pas nécessitants, car le mouvement des astres pourrait provenir d'une certaine vie, d'une certaine force intérieure que possèderaient les cieux comme l'ont pensé Platon, cité par St Augustin [2], deux commentateurs d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise et Simplicius [3], qui prétendent suivre leur maître en cela, et enfin Avicenne [4]. Au surplus, d'autres hypothèses sont encore possibles, puisque le mouvement des astres peut s'expliquer soit par la seule action du premier moteur, soit par le concours de moteurs secondaires corporels [5]. Enfin fût-on fondé à affirmer, à cause du mouvement des astres, qu'il existe des anges, à tout le moins ne connaîtrait-

1. Aristot. *VIII Physic.* et *XII Metaph.*
2. S. Augustin. *I Retractat.* c. 11. P. L. t. 32, c. 602.
3. Dans leurs commentaires sur *II De Caelo*, c. 2 et *XII Metaph.* c. 7.
4. Avicen. *IX Metaph.* c. 2, 3, 4 ; *de Anima*, I p. c. 1.
5. Cajetan. *In c.* 4 *Gen.* — Nifo. *III de Daem.* c. 3 et seq.

on de la sorte qu'une classe de ces purs esprits, ceux précisément qui à raison de leur rôle d'ordre cosmologique sont manifestement au degré le plus humble de la hiérarchie angélique. Le raisonnement aristotélicien nous laisse ignorer ceux qui ont la fonction plus haute de présider aux actes libres de l'homme ; il ne nous dit rien ni du but dernier pour lequel sont faites ces sublimes intelligences, c'est-à-dire Dieu lui-même, ni de leur fin immédiate qui est leur propre perfection [1].

2. — C'est le sentiment presque universel des auteurs que l'intelligence humaine est incapable d'avoir une connaissance quidditative, c'est-à-dire, positive, adéquate et par le dedans, des substances spirituelles, mais qu'elle peut du moins connaître leur quiddité par des concepts négatifs et confus. Sur ce point Scotistes et Thomistes sont d'accord, bien que les premiers appellent parfois connaissance quidditative cette manière imparfaite de connaître. A supposer qu'après la mort l'âme soit capable d'avoir de la nature angélique une connaissance quidditative véritable, on n'en pourrait rien conclure pour la vie présente, car c'est durant le temps de son union au corps que l'âme a son mode le plus naturel de connaissance ; celui qu'elle acquiert après la mort sans lui faire précisément violence, a pourtant un caractère préternaturel.

3. — Démontrer l'existence des anges, c'est démontrer que ce sont des substances et des êtres subsistants ; et pourtant ces qualités ne peuvent être connues de façon quidditative. Il n'y a pas à s'en étonner ; bien qu'il y ait plus de facilité à connaître certains accidents, quel est le philosophe, demande Suarez, qui a su donner une explica-

1. Suarez qui s'inspire beaucoup ici comme ailleurs d'Eugubinus (*De perenni philosophia*, lib. 3, cap. 12 ; lib. 4 ; lib. 8, cap. 1 et seq.) cite pour l'appliquer aux anges tout ce que les anciens philosophes ont dit des héros, des génies, des fils de dieux, bref de tous les intermédiaires entre l'homme et la divinité. Il y ajoute ce qu'ils ont dit des dieux eux-mêmes, autres que Jupiter. Il croit en définitive (Disp. 35, s. n. 24) qu'Aristote a pensé ainsi, et ne remarque pas assez qu'en parlant des dieux, il ne l'a fait qu'hypothétiquement par concession aux idées du vulgaire.

tion satisfaisante de la nature du son, de l'odeur et des autres accidents de ce genre ? »

Les anges sont immatériels, en ce sens qu'il n'entre point de matière, rien de quantitatif dans leur composition [1]. Ils ne sont point unis à un corps comme l'âme humaine bien que l'on puisse penser, par respect pour le sentiment de certains Pères, qu'une telle union n'est pas impossible ; du moins cette nouvelle variété d'êtres serait assez inutile à cause même de sa ressemblance avec l'homme. Que si de purs esprits étaient unis à un corps sans en être la forme, ils ne constitueraient que des êtres anormaux, à cause du manque de rapport qui existerait entre leurs éléments et qui empêcherait ceux-ci de se rendre mutuellement service. Sans doute, St Augustin a d'abord incliné vers ce sentiment, mais il s'est plus tard positivement rétracté [2] et il est beaucoup plus conforme à la vérité de s'en tenir à cette deuxième manière de voir, que d'ailleurs le concile de Latran [3] semble avoir adoptée.

Cependant les êtres spirituels, en dépit de leur nature, ne doivent-ils pas avoir comme les autres une cause matérielle, fondement en eux de la passivité et de la réceptivité, marque distinctive de la différence qui existe entre eux et leur Créateur ? Certains auteurs Franciscains [4] l'ont cru, après St Augustin [5], Avicenne [6], Boèce [7], et les néoplato-

1. St Thomas estime (*De Malo* q. 16, a. 1 ad. 2) que le Pseudo-Denys a cru à la corporéité des démons ; Suarez oppose à cette assertion un passage du *De divin. nomin.* où tout au contraire l'auteur conclut de la chute des anges que le corps n'est pas la seule cause du péché. — Quant à St Augustin, il semble bien à Suarez, au moins en plusieurs passages de ses œuvres, avoir professé cette opinion (Cf. Portalié, *St Augustin*, Dict. de Théol. cath. fasc. VIII, col. 2355), quoique parfois le mot de corporel ait chez le grand Docteur le sens très simple et très acceptable de réel.

2. St Augustin. *I Retract.* cap. II; II, c. 14. — P. L. t. 32, c. 602 et 635.

3. Conc. Later. IV, cap. I (Cf. Denz. Bann. n. 428).

4. Alex. de Hal. *Sum. Theol.* II p. q. 20, membr. 20, et q. 44, membr. 2. — St Bonaven. *In II Sent.* dist. 3, a. 1, q. 1 et seq. — Rich. de Mid. (*Ibid.* a. 1, q. 2)

5. St Augustin. *De mirab. sacr. Script.* lib. I, c. 1. — P. L., t. 35, c. 2151. Cet ouvrage, contesté déjà par St Thomas (III p.q. 45, a. 3), l'avait été aussi au XVIe s. par Érasme et les théologiens de Louvain.

6. Avicen. *II Metaph.* cap. 2.

7. Boèce. *De unit. et uno* ; *I de Trinit*, c. 2. — P. L. t. 63, c. 1075 ; t. 64, c. 1250.

niciens Proclus [1] et Plotin [2]. Suarez comme l'école thomiste rejette ce sentiment sous les deux formes où il se présente. Il combat la matière corruptible dont parlait Avicébron [3], et aussi la matière incorruptible que préconisaient les autres auteurs. L'âme spirituelle n'a pas besoin de matière pour être composée ; il lui suffit d'avoir la composition métaphysique de nature et de suppôt, ou d'essence et d'existence, ou de genre et de différence [4]. Il n'est pas nécessaire que la substance créée renferme une puissance passive intrinsèque qui impliquerait matière ; il suffit que cette puissance lui soit attribuée par dénomination extrinsèque à raison de la cause efficiente dont elle subit l'action. Le vivant, dira-t-on, agit sur lui-même; sans doute, mais il n'est pas exactement le même en tant qu'il agit et en tant qu'il est agi ; d'une part il est en acte éminent ou virtuel, de l'autre en puissance formelle ; la différence est suffisante pour qu'il soit inutile d'introduire en l'être spirituel un autre élément que la forme. On conçoit mal d'ailleurs ce que serait une matière spirituelle ; la matière est trop imparfaite pour pouvoir s'élever à l'incorporéité.

Les anges sont intelligents ; ceci résulte encore de la démonstration même de leur existence, et aussi des attributs qui viennent d'être démontrés ; car selon la doctrine thomiste [5] l'immatérialité est principe de connaissance.

---

1. Procl. *Elementarium*, prop. 210.
2. Plotin. *IV Ennead.* 2, c. 5.
3. Avicembr. *Fons vitae* (apud S. Thom. *Sum. Theol.* I p, q. 50, a. 2.)
4. « Ut substantia non sit omnino simplex, sufficit compositio metaphysica, vel ex natura et supposito, vel ex esse et essentia de quibus infra dicemus : praeter quas est etiam compositio ex genere et differentia ; quae sufficit etiam ut talis substantia finita esse intelligatur... Denique ut talis substantia dependeat, satis est quod ex se et ex sua intrinseca essentia non sit ens actu, sed per efficientiam alterius ; hoc autem convenire potest substantiae, hoc ipso quod aliquam compositionem habeat ex esse et essentia, vel ex modo dependentiae et re quae dependet ; ergo ad rationem substantiae creatae non est necessaria propria compositio ex materia et forma. » (Disp. *Metaph. XIII*, sect. 14, n. 8).
5. St Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 14, a. 1, prouve l'intelligence de Dieu par son immatérialité. Suarez admet l'idée, mais il la remanie ; il se refuse à dire que la forme immatérielle tient l'étendue requise pour la connaissance rationnelle du fait qu'elle n'est pas limitée et mise à l'étroit par la matière. — Auriol et Biel (*In I Sent.* d. 35, q. 1) admettaient qu'il pût y avoir des créatures immatérielles sans intelligence.

Considérée de façon négative, comme absence de matière, elle ne serait que la condition *sine qua non* de l'opération intellectuelle. Considérée de façon positive, elle est la source même de l'intellection ; car c'est évidemment le principe le plus élevé dans l'ordre des êtres qui sera capable de l'opération la plus élevée.

Simples créatures, les anges sont nécessairement limités et finis dans leur essence et dans les énergies qui en découlent ; aussi s'explique-t-on mal les passages où Aristote parle de la vertu infinie des intelligences qui meuvent les Cieux [1].

Les anges sont simples physiquement ; ils n'ont ni matière ni forme, ni parties intégrantes. Mais toute composition métaphysique ne leur est pas étrangère ; il faut en effet distinguer en eux la nature d'avec le suppôt, et l'essence d'avec l'existence, bien que ces distinctions puissent n'être que des distinctions modales ou même de simple raison [2]. Il faut leur attribuer aussi la distinction du genre et de la différence ; il est vrai, la matière et la forme leur sont étrangères, mais l'assimilation qu'on fait de ces deux sortes de distinctions n'est pas rigoureuse, quoi qu'en pensent Averroès, Durand et Marsile [3], parce que le genre n'est pas pris de la matière physique ; tout au plus peut-on le comparer à la matière à raison des déterminations que la différence lui ajoute. On doit d'ailleurs distinguer plusieurs genres, la substance en général qui est le genre suprême, puis la substance spirituelle qui est le genre subalterne, peut-être même avant d'arriver aux anges particuliers, des modes particuliers correspondant aux groupes que les théologiens, depuis le Pseudo-Aréopagite, introduisent dans la hiérarchie céleste,

1. Aristot. XII *Metaph.* t. 41, 42, 43.

2. Suarez n'observe pas que s'il y a simplement distinction de raison, la composition est d'ordre logique, non d'ordre métaphysique ; à moins qu'il n'ait dans une certaine mesure, et de façon peut-être inconsciente, assimilé ces deux ordres.

3. Averr. *XII Metaph.* text. 26 ; *de Caelo*, text. 49. — Durand, *In III Sent.* d. 3, q. 1. — Marsil. *In II Sent.* q. 2. — Avicenne était d'avis contraire ; il admettait qu'il y eut dans les anges différence de genre et de différence (*IX Metaph.* cap. 4) et son avis a été suivi par Alexandre de Halès (*V Metaph.* text. 33), S[t] Thomas (I p. q. 50, a. 2) et ses commentateurs.

et qui constitueraient des espèces, enfin les anges particuliers entre lesquels il ne faut voir, selon Suarez, qu'une différence individuelle, tandis que pour S[t] Thomas ils se distinguent par de vraies différences spécifiques [1]. Enfin à ces diverses compositions s'ajoute la composition accidentelle, car les anges ont, comme l'homme, des actes et des facultés qui sont des accidents ; ils ne sont pas comme Dieu substances pures et actes purs.

Leur imperfection les empêche aussi de posséder l'immensité divine, ce qui fait qu'ils ne sont jamais qu'en un lieu déterminé [2] et qu'ils doivent se mouvoir localement pour en occuper un autre [3]. Bien qu'ils soient incorruptibles à raison de leur immatérialité et de leur simplicité, ils ne sont cependant pas éternels ; ils ont eu un commencement, surtout ils sont incapables de cette durée proprement divine qui seule mérite vraiment d'être appelée éternité. N'étant infinis d'aucune manière, ils peuvent être l'objet de vision et de connaissance compréhensive, au moins pour certaines créatures intelligentes : et Suarez soutient une thèse qui est près de contredire ce qu'il a avancé de l'impossibilité où nous sommes d'avoir de l'ange une connaissance quidditative.

Certains auteurs se sont demandé s'il y avait entre les anges des différences essentielles, mais le silence de la révélation a amené beaucoup d'incertitude dans les réponses. Plusieurs s'abstiennent même de trancher, comme S[t] Augustin, S[t] Jean Damascène, S[t] Bernard [4]. D'autres comme

1. Cette divergence découle des théories diverses que professent les deux docteurs sur le principe d'individuation.

2. Ceci à l'exemple des corps, mais les esprits diffèrent des êtres matériels, explique Suarez, en ce qu'ils n'ont point de lieu naturel qui leur soit une protection. Et si les anges qui meuvent les cieux paraissent attachés à un lieu, ce n'est point à raison de leur nature, mais à cause d'une disposition de la volonté divine qui leur a assigné cet office. Les autres anges peuvent choisir le lieu qui leur convient ; aucun ne s'impose à eux, bien que les plus élevés se recommandent de préférence à leur choix.

3. Qu'ils le puissent par eux-mêmes, sans connexion avec la matière, c'est une opinion que Suarez développe en parlant de l'*ubi*.

4. S. Augustin. *Enchirid.* cap. 58, et *Ad Oros. contra Priscillian.* cap. 11. — P. L. t. 40 ; c. 259 ; c. 677, 678.

S. Jean Damasc. *II de Fid. Orth.* cap. 3. — P. G. t. 94 ; c. 870 et 871.

S. Bernard. *De Consider.* lib. 5, c. 2. — P. L. t. 182, c. 791. S[t] Bernard s'avance beaucoup plus que Suarez ne le laisse croire.

Albert le Grand et St Bonaventure [1] estiment qu'il n'y a pour tous les anges au delà du genre qu'une différence essentielle, suivie, il est vrai, d'un grand nombre de différences individuelles. Dans l'ensemble, à la suite de l'Aréopagite, de St Isidore et du Maître des Sentences [2], on admet pour des raisons de convenance, l'existence de plusieurs espèces. Pourquoi la nature intellectuelle ne pourrait-elle se rencontrer à des degrés différents comme la nature sensible ? D'ailleurs la différence essentielle a plus d'importance que la différence numérique ; il convient donc, si l'on veut accorder la multiplicité à l'une ou à l'autre, de favoriser la première plutôt que la seconde. Et c'est justement ce que fait l'école thomiste, mais elle exagère, selon Suarez, en n'admettant entre les anges que des différences spécifiques, ceci à cause de ses vues spéciales sur le principe d'individuation.

Les anges n'ont pas l'immensité ; ils sont par suite, estime Suarez, enchaînés en quelque façon à un lieu et dès lors susceptibles de mouvement local. On ne peut imaginer avec Durand [3] que leur caractère de nature spirituelle leur vaille l'infinité divine ; d'autre part, s'ils sont limités dans leur nature, ils ne sont pas contraints pour cela à occuper tel lieu déterminé ; il leur est loisible d'occuper celui qu'ils préfèrent et d'en changer à leur gré.

Ils ne sont pas éternels comme Dieu, parce que la durée divine ne saurait convenir à leur être, si parfait soit-il ; et on ne peut même leur attribuer l'éternité improprement dite qui consiste dans l'absence de commencement ; les anges comme les hommes ont été créés dans le temps. — Mais il va de soi qu'ils sont immortels tant à raison de leur immatérialité et de leur simplicité qu'à cause de leurs fonctions ; si les cieux sont d'une substance incorruptible, à

1. Albert le Grand, *Sum.* II p. tract. 2, q. 8. — S. Bonavent. *In II Sent.* d. 3, p. 1, a. 2, q. 1.

2. Denys l'Aréop. *De cael. hier.*, c. 6. — P. G. t. 3, c. 199-203.
S. Isid. *I Sent.* (ou de *Summo bono*) cap. 21 ; *Etym.* VII, cap. 5. — P. L. t. 82, c. 556 ; t. 82, c. 272-274.
P. Lombard. *II Sent.* d. 8.
S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 50, a. 4.

3. Durand. *In I Sent.* d. 37.

plus forte raison en est-il de même des êtres sublimes qui les meuvent. La matière est de soi en puissance vers des formes diverses et cette aptitude en révèle une autre chez elle, l'aptitude au néant, mais les anges sont de pures formes, et dès lors c'est au contraire l'être qui leur convient intrinsèquement. Ils ont besoin de le recevoir, mais une fois reçu ils n'ont plus de raison intrinsèque de le perdre : sur tous ces points, Suarez est d'accord avec St Thomas. Il admet même avec lui[1] qu'on puisse déclarer les anges nécessaires, pourvu qu'on ne parle pas d'une nécessité absolue.

4. — Comme tous les êtres créés, l'ange agit par des *facultés*, et pose des opérations qui ne se confondent pas avec sa substance, mais constituent autant d'accidents qui s'y ajoutent[2]. Comme l'espèce intelligible a pour but de représenter l'objet au sein de la faculté cognitive ou de rendre intelligible en acte ce qui ne l'était qu'en puissance, il n'en est pas besoin pour la connaissance que l'ange a de lui-même, mais elle est nécessaire au contraire pour toutes les autres connaissances. Seulement l'ange ne peut l'extraire lui-même ni des objets matériels, faute de facultés sensibles qui soient adaptées, ni des êtres intelligents dont ainsi il forcerait les secrets. Les espèces que requiert sa nature ne peuvent que lui être infusées directement par Dieu au moment où il arrive à l'existence. Ces espèces sont plus parfaites que les nôtres sans qu'on puisse bien définir si c'est à raison de leur plus grande immatérialité ou de leur plus grande universalité. — La connaissance angélique est perfectionnée par les habitus au moins dans l'ordre surnaturel. St Thomas semble dire[3] que dans l'ordre naturel ils font défaut. Suarez use de distinction. Inutiles quand l'ange use de ses connaissances innées, ils peuvent être utiles dans le

1. *Loc. cit.* a. 1. (Cf. *S. c. Gent.* lib. II, c. 30).

2. Assertion probable seulement en ce qui concerne les facultés, certaine en ce qui concerne les opérations. — Suarez nuance ces degrés non seulement d'après les arguments de raison, mais aussi d'après les autorités qui les ont fait valoir et d'après leur connexion plus ou moins étroite avec les données de la foi.

3. St Thom. *Sum. Theol.* I. II. q. 10, a. 6.

cas où il procède par conjecture pour étendre le domaine de ses connaissances, et ils peuvent l'aider à conserver celles qu'il acquiert.

On peut parler semblablement de la volonté angélique. Il n'y a aucune difficulté à donner à cette faculté des habitus qui accentuent sa propension au bien ou au mal et qui dépendent des actes qu'elle a posés. Ces actes sont de vrais accidents surajoutés à la faculté. Celle-ci est unique et il n'y a pas lieu de distinguer en elle, si ce n'est d'une distinction de raison, le désir et la colère, comme on le fait en traitant de l'appétit sensitif ; ces deux mouvements sont, de toute évidence, purement spirituels. — L'acte de volonté ne comporte pas d'espèces, mais la connaissance de l'objet est présupposée chez l'ange comme chez l'homme. C'est cette connaissance d'ordre rationnel qui rend chez l'un comme chez l'autre la liberté possible. Et cette liberté, dans le temps d'épreuve, s'étend au mal comme au bien [1] ; la croyance si répandue à l'existence de démons ou de génies mauvais, montre combien cette opinion est vraisemblable ; il en résulte que l'ange n'est pas plus fixé que nous dans l'amour de Dieu, au moins dans la forme parfaite de cet amour qui s'appelle amour de complaisance.

Une troisième faculté angélique est celle qui fait poser les actions extérieures, la puissance. Certains la rattachent à la volonté, mais Suarez tient pour plus probable l'opinion qui en fait une faculté distincte ; nous ne concevons pas Dieu sans une faculté de ce genre en vue de ses opérations *ad extra* ; l'homme en a besoin pour mouvoir son corps propre ; l'ange en aura besoin pour mouvoir les cieux car, dit Suarez (d'une façon assez peu convaincante), il ne pourrait les mouvoir ni par sa volonté considérée comme action, ni par sa volonté considérée comme puissance. L'action est dans le patient. Quant à la volonté, elle n'a pas plus que les autres puissances de l'âme la vertu de produire quelque chose

1. Que les anges soient laissés à l'état naturel ou qu'ils soient appelés, comme ils l'ont été de fait, à l'ordre surnaturel. Dans la première hypothèse, Durand, Cajetan et Capréolus estimaient que les anges étaient incapables de pécher. S[t] Thomas, au moins dans la Somme Théologique (I p. q. 63, a. 1), est d'avis contraire. Il a été suivi par Scot. *In II Sent.* d. 23, q. unic.

d'extérieur à l'agent, et Suarez ne se demande pas si la difficulté qu'il soulève là ne peut pas servir d'objection contre l'efficacité de la faculté nouvelle qu'il propose, aussi bien que contre celle de la volonté.

Le rôle de cette faculté est donc d'imprimer aux corps un mouvement local. Et en effet les esprits ne peuvent rien opérer d'autre dans le monde matériel ; ils ne peuvent ni créer, ni éduire ; ils ne peuvent pas unir substantiellement la forme et la matière. Pour créer, il faut une puissance infinie. Pour éduire, il faut pouvoir altérer la matière et la disposer à une forme ; or l'ange, n'étant pas lui-même composé de matière et de forme, ne peut opérer un composé de ce genre, car la cause doit être semblable à son effet formellement ou éminemment. Il est vrai, l'on pourrait objecter à cette doctrine thomiste que l'ange contient éminemment les perfections de la forme ; mais supériorité n'implique pas de droit éminence. Somme toute, estime Suarez, cet argument est le plus probable de tous ceux qu'on apporte. Quant à unir la forme à la matière, comme le requiert la formation de l'homme, c'est un pouvoir qui n'appartient qu'à l'agent capable de disposer la matière et surtout de créer l'âme elle-même.

Si donc l'on veut attribuer aux esprits quelque action sur le monde, il ne reste plus que le mouvement local ; or il faut bien qu'une telle relation existe, tant pour opérer la connexion des êtres créés, que pour assurer la bonne administration des créatures inférieures ; et il répugne d'autant moins aux esprits d'imprimer un mouvement local à la matière qu'ils sont déjà capables de ce mouvement pour eux-mêmes [1]. C'est par là, donc indirectement, qu'ils agiront sur l'esprit de l'homme, soit en offrant aux sens quelque objet extérieur, soit en excitant dans l'imagination des phantasmes, soit encore en agissant sur l'organe intérieur des sens et sur les humeurs corporelles.

L'ange peut d'ailleurs agir aussi sur un être de même ordre

1. Suarez estime en effet, comme nous l'avons noté, que l'ange était capable d'*ubi* par lui-même, est capable par là, de mouvement local, qu'il en imprime ou non à la matière.

que lui, soit pour le mouvoir localement, soit pour influer sur sa connaissance[1]. Des relations de ce genre importent encore plus à la nature de l'ange que son action sur la matière.

§ II. — La substance matérielle[2].

1. — Corps et matière sont au fond synonymes, bien que le premier mot désigne souvent l'union de la forme et de la matière première, ou encore, dans une acception plus particulière, la masse qui a des parties étendues et existe en un lieu.

Quelque spécieux que soient les prétextes invoqués par Averroès[3] pour prouver que l'essence de la substance matérielle n'est pas dans sa matière, mais dans sa forme, il faut maintenir le vrai sentiment d'Aristote[4] suivi par l'immense majorité des philosophes, que les deux éléments matière et forme, sont également requis. Sans doute la substance matérielle complète possède une essence une ; car l'unité suit l'être ; mais ici l'unité est imparfaite. Sans comprendre deux essences, comme il s'en trouve deux par miracle dans le Verbe incarné, elle comprend du moins deux éléments qu'elle doit réduire à l'unité, et la chose n'est pas pour surprendre ; l'essence des substances composées est forcément composée elle-même.

On ne peut définir la substance matérielle sans parler de la matière et il est des propriétés, telle la corruptibilité, qui ne peuvent se rapporter qu'à cet élément ; pourtant la matière n'est pour ainsi dire que le commencement et la base de l'essence considérée ; c'est la forme qui l'achève et la constitue pleinement, c'est encore à elle surtout qu'on doit l'unité du composé. Doctrine parfaitement thomiste,

1. Cf. disp. 18, sect. 5 et *De Angelis*.
2. Disp. *Metaph. XXXVI*.
3. Averr. *VII Metaph.* comm. 21 et 34 d'après Alex. d'Aphr. *II Metaph.* text. 12 et Themistius, *De Anim.* text. 9 et 38. Averroès a été suivi par Jean de Jandun *VII Metaph.* q. 12, et Nifo, disp. 13. Soncinas (*ibid*, q. 26) aurait donné ce sentiment comme probable.
4. Aristote, *V Physic.* c. 1, suivi par Avicenne *V Metaph.* c. 4 et par les écoles thomiste et scotiste.

mais qui ne cadre pas bien avec le dualisme plus accentué que Suarez professe ailleurs. Ce dualisme découle logiquement de l'indépendance trop grande qu'il accorde à la matière. Aussi Suarez y reviendra-t-il bientôt et l'explication approfondie qu'il donne de la manière dont se fait l'union, le ramène à sa théorie ordinaire du composé. Pas de compénétration intime d'un élément par l'autre ; il suffit qu'un mode d'union les rapproche ; la forme, qui a la prééminence, n'a d'autre rôle que de tenir la matière sous ses lois. Si l'on additionne la matière, la forme et leur mode d'union, on a leur composé, sans que rien de nouveau ait surgi ; la seule distinction réelle qu'on puisse voir entre la substance matérielle complète et ses éléments, est celle qui existe entre un tout et ses parties, si tant est que cette distinction mérite le nom de réelle[1]. Pourvu que je compare à la substance totale ses parties vraiment unies, dit Suarez, je ne puis voir de différence de l'une à l'autre. Soit ! mais c'est autrement que la comparaison devait se faire pour offrir quelque utilité ; c'est la simple somme des deux éléments, matière et forme, qu'il fallait comparer à la substance complète, sans mettre déjà dans la somme ce mode d'union qui précisément s'ajoute aux deux éléments quand on les unit. Ajoutons que cette conception d'un mode d'union est une fois encore aussi incommode qu'arbitraire. Comment expliquer la formation de ce mode ? et comment ne pas voir

1. Suarez a ici contre lui Aristote (*I Physic.* text. 16 ; *V Metaph.* c. 14, text. 19 ; VII, c. 17 ; VIII, c. 6, text. 15)Avicenne (III *Metaph.* c. 4). St Thomas (*In III Sent.* d. 2. q. 1. a. 3 qla 3 ad; 3 ; *in IV*, d. 16, q. 1, a. 2, qla 3 ad 2) et ses disciples Hervé (*Quodlib.* 2, q. 15), Capreolus (*In III.* d. 2, a. 1) Cajetan (*In III* p, q. 6, a. 5), Silvestre de Ferrare (IV *contra Gent*, c. 81), Javelli (VII *Metaph.* q. ult.) ; Scot (*VIII Metaph.* q. 4 ; *In III Sent.* d. 2, q. 2) suivi par son école, Ant. Andrea, Fr. de Mayron, Lichet.

En sa faveur, il allègue d'anciens commentateurs d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Philopon, Simplicius, — puis Averroès (comm. 17) et un averroïste du XVI[e] s. Nifo ; parmi les théologiens du moyen-âge, Durand (*In III*, d. 2, q. 2), Grégoire de Rimini (*In I*, d. 24, q. 1, a. 1) la Palu (*In III.* d. 1. q. 1) Les textes de S[t] Thomas dont Suarez se prévaut n'ont pas la portée qu'il lui donne ; quand S[t] Thomas exclut du composé une autre forme que l'âme, cela provient précisément de ce qu'il repousse toute théorie analogue à celle de Suarez, et de ce qu'il conçoit l'âme comme suffisant à informer le corps, à lui donner l'être et la vie. (*IV contra Gent.* c. 18, ad 5 ; *Sum. Theol.* I p. q. 11, a. 2 ad 2.)

que ce lien est bien extrinsèque pour tenir unies la matière et la forme et expliquer l'unité du composé ? Suarez a déjà eu recours à une solution de ce genre, en traitant de l'essence et de l'existence. Il ne semble plus croire à la possibilité d'une objection, ou du moins il ne perçoit pas la force de l'objection possible ; il cite à l'appui de sa théorie des exemples qui lui sont nettement défavorables, comme celui du composé formé par la nature divine et la nature humaine dans le Verbe incarné, et celui du tout hétérogène, qui selon lui ne diffère pas plus de ses parties que le tout homogène, et celui du tas de pierres qui est à ses yeux un vrai composé comme l'animal, moins parfait seulement à cause d'un moindre rapprochement, d'une disposition moins heureuse des éléments qui le constituent.

2. — Mais il faut préciser la nature des éléments qui composent les substances matérielles,[1] car encore une fois les êtres matériels ne sont pas simples. Deux éléments les composent, matière et forme.

La preuve en est dans la dualité d'attributs que ces êtres présentent, et dans les changements substantiels qu'ils subissent. L'on voit en effet de façon très nette dans ces changements l'un des éléments, tantôt l'un, tantôt l'autre, s'altérer tandis que l'autre demeure : la cire par exemple voit sous les diverses actions physiques sa forme s'altérer ; le vivant garde au contraire sa forme à travers le cours de son existence tandis que la matière dont il est fait se renouvelle sans cesse. Thèse méconnue par les premiers philosophes grecs qui mettaient trop d'unité dans la matière et semblaient n'en connaître que les changements accidentels. La matière, sous les formes diverses qu'ils décrivaient, n'était, pour parler le langage de l'École, qu'une matière seconde. Quant aux Eléates, ils unifiaient le monde encore davantage, puisqu'ils attribuaient à l'être non seulement l'homogénéité, mais encore l'unité numérique ; ils avaient de plus le défaut de spiritualiser la matière.

Suarez réfute complaisamment ces théories, et il y a là

1. Disp. *Metaph.* XIII.

dans son œuvre des pages intéressantes d'histoire de philosophie ; mais la grosse question qui se pose pour lui est de savoir quelle interprétation il donnera de la pensée d'Aristote dont l'autorité le domine. Le Stagyrite qui a fait de l'être matériel un composé de deux éléments, matière et forme, a assimilé ces deux concepts à ceux de puissance et d'acte qu'il donne comme l'une des principales divisions de l'être. Mais comment entendre cette doctrine qui ne va pas sans quelques difficultés ?

Suarez trouvait devant lui deux écoles principales. L'école thomiste [1] s'en tenait résolument à la notion de matière, pure puissance, quelque difficulté que pût faire ce concept intermédiaire entre l'être et le néant qui est l'une des principales originalités d'Aristote ; elle expliquait l'unité de l'être matériel en faisant de la forme le principe d'existence, même de la matière. D'autre part, l'école scotiste [2] mettait déjà une forme dans la matière première, forme commune à tous les êtres matériels, ayant pour effet de les actualiser dans leur nature de corps, bref la forme de corporéité. Cette solution se rattachait au système général de D. Scot qui dans les êtres multiplie les formes selon les degrés de l'arbre de Porphyre, c'est-à-dire selon les genres et les espèces.

Suarez, qui en général rejette cette multiplication des formes en laquelle Scot s'était complu, fait ici une concession à l'opinion du Docteur subtil [3], se bornant à en combattre les étrangetés et les excès. Il en garde cette idée essentielle que la matière première a une certaine existence

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 44, a. 2 ad 3 ; q. 45, a. 4 ; q. 66, a. 1 ; q. 4 *de Potent.* a. 1 ; *Quodlib.* 3, q. 1. — Cajetan. *De ente et essentia*, c. 5. q. 8 et *In Sum. Theol.* I p. q. 76, a. 1. — Ferrar. *II contra Gent.* q. 66. — Soncin. VII *Metaph.* q. 17 ; — Javel. *ibid.* q. 5. — Ces auteurs s'inspirent d'Aristote, *I Phys.* text. 69. *V Physic.* text. 8 ; *VII Metaph.* c. 3 ; *VIII Metaph.* text. 3 ; *XI Metaph.* c. 2 et Suarez estime que Platon a posé dans le *Timée* un principe analogue. — Averroès a parlé dans le même sens dans ses Commentaires sur la métaphysique d'Aristote, au début du livre *De substantia orbis* et *II Physic.* com. 12.

2. In *II Sent.* dist. 12, q, 1 et 2. — Scot suit sur ce point Avicence, *De Sufficient.* lib. I, c. 2.

3. Dans le même sens que Scot parlaient Henri de Gand, *Quodlib.* 1, q. 10 et *Quodlib.* 4, q. 16 et aussi les nominaux Grégoire de Rimini et Biel dans leurs commentaires sur les Sentences.

par elle-même, indépendamment de la forme proprement dite. Toutefois, cette existence il ne la lui fait pas conférer par une forme spéciale, comme Scot. Il rejette toute distinction réelle entre l'existence et l'essence actuelles ; il estime dès lors que la matière pour exister n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même [1].

Il attaque donc dans le système scotiste l'idée d'une forme substantielle incomplète, quasi-générique. A quoi servirait-elle ? à expliquer la possession de la quantité et de l'étendue par la matière ? Mais quelque opinion qu'on ait de la quantité dans la production des êtres, que la quantité précède la forme ou qu'elle suive la formation du composé, en aucune façon la forme scotiste n'est nécessaire. De plus, cette forme est incompatible dans la matière avec des formes subséquentes, d'après le principe que deux êtres en acte ne peuvent former un être *per se* ; et si l'on objecte qu'une forme donnerait l'être générique et l'autre l'être spécifique, Suarez répond qu'aucune forme ne peut se borner à donner l'être générique, comme le veut Scot. L'expérience le montre. D'ailleurs aucune forme ne peut exister sans être constituée dans une espèce ultime, qu'elle communique nécessairement au composé qu'elle aide à former. Soutenir qu'une forme peut être générique, et dépourvue de caractère spécifique, c'est-à-dire n'avoir pas son essence, c'est dire quelque chose d'inintelligible. Admettre une distinction réelle entre le genre et l'espèce, c'est assimiler faussement la composition métaphysique à la composition physique.

La matière première existera donc sans cette forme première ou subsidiaire que Scot imaginait. Il est vrai, elle en aura une, la forme proprement dite de l'être total, car Suarez admet qu'elle en dépende et qu'elle con-

1. Suarez exprime sa pensée à ce sujet en trois propositions : « Dico primo : materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem existentiae, quamvis non habeat illam nisi eum intrinseca habitudine ad formam... Dico secundo : materia prima etiam habet in se et per se entitatem, seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma... Dico tertio : materia non habet ex se entitatem vel existentiam sine causa efficiente, sed oportet ut ab alio, scilicet a Deo, hoc esse recipiat. » (Disp. *Metaph.* XII, sect. n. 9, 13, 15).

coure avec elle à constituer l'être matériel, mais il n'admet pas qu'elle en reçoive l'existence ; même quand elle lui est unie, elle possède son entité réelle, substantielle, distincte réellement de l'entité de la forme. Elle n'est pas, envisagée isolément, un pur néant ; elle l'est encore moins dans le composé. La matière en effet demeure quand la forme change [1] ; elle a donc vis-à-vis de celle-ci une existence relativement indépendante, et puisque le composé de matière et de forme n'est pas l'union d'une réalité et d'un mode, il s'ensuit que la matière est, comme la forme, une réalité : et cette réalité, elle la possède, non sans cause efficiente évidemment, mais sans cause formelle, du moins en dehors de la cause formelle de l'être total.

Les thomistes disent qu'à ce compte elle est déjà formée de puissance et d'acte, à moins même qu'on n'en fasse un acte purement et simplement ; or mettre déjà dans la matière première une actualisation, c'est retomber dans l'erreur de Scot. Mais Suarez ne semble pas voir cette parenté réelle des systèmes, et longuement il s'applique à démontrer que la matière première, aussi bien dans son existence que dans son essence, est quelque chose sans la forme. Tous ses raisonnements parlent au fond de ce qu'il ne conçoit pas la compénétration de deux principes corrélatifs. Il veut que dans un composé chaque élément reste à part. Pour que la matière reçoive l'être de la forme, il faut, dit-il, que la forme soit quelque chose de la matière ou la matière quelque chose de la forme ; or il pense que ce serait là confondre deux concepts et identifier partiellement deux choses différentes.

D'ailleurs, pour sauvegarder l'unité du composé, après avoir détendu le lien qui unissait la matière et la forme,

1. « ...est evidens res generabiles et corruptibiles ita transmutari, ut aliae ex aliis vicissim ac mutuo generentur, saltem mediate ; ergo necesse est ut in aliquo communi subjecto conveniant, quod in omnibus ipsis maneat, ratione cujus sint capaces illius mutuae transformationis. » (Disp. *Metaph. XIII*, sect. 1. n. 5). « Alias rerum transmutatio non esset corruptio et generatio, sed transsubstantio quaedam, quia tota substantia unius rei periret, et tota alia inciperet. Imo, plus esset quam transsubstantiatio, quia non solum in totalibus substantiis, sed etiam in omnibus earum accidentibus esset in illa successio. » (*Ibid.* n. 9).

2. Il raisonne provisoirement comme si existence et essence faisaient deux.

Suarez en crée un nouveau en attribuant à la matière première une disposition (*habitudo*) à la forme. Il en vient même à oublier, semble-t-il, sa réfutation de Scot, quand il assure que la forme peut ne pas donner l'espèce complète et ne pas la posséder [1]. De ce que la matière est essentiellement une entité incomplète, il conclut qu'elle ne peut être actualisée du dedans par la forme, parce qu'autrement elle cesserait d'une part d'être incomplète, de l'autre, de rester distincte et à part, et il ne voit pas que l'actuation d'un être doit précisément le pénétrer, et qu'on ne complète pas seulement un être par juxtaposition, mais aussi bien et mieux par intussusception et assimilation. — Il concède aux thomistes que l'existence même de la matière est dépendante de la forme ; mais cette assertion est battue en brèche par l'autre partie de sa thèse qui donne à la matière une existence distincte en soi et par soi. Si la dépendance dont il parle n'est qu'une subordination, il n'accorde rien aux thomistes ; et s'il veut dire que l'être de la matière n'existe pas sans la forme, il se contredit. C'est l'indépendance totale d'ailleurs que démontrerait, si elle démontrait quelque chose ici, la permanence de la matière à travers les successions de formes dont il tire argument. Et Suarez lui-même finalement déclare la dépendance de la matière difficile à expliquer ; il estime par surcroît qu'on l'a bien exagérée.

Suarez va-t-il admettre, après cela, selon l'adage aristotélicien, que la matière première soit pure puissance ? Il distingue comme Scot et Henri de Gand [2]. Elle ne l'est

1. Les passages de S[t] Thomas qu'il allègue en sa faveur ne sont pas probants ; quant aux principes thomistes qu'il s'oppose par ailleurs, il les élude par la distinction entre acte complet et acte *secundum quid*, qu'il a bien paru condamner en réfutant Scot.

2. Fonseca et les Coïmbrois admettent, eux aussi, que la matière première ait son entité, mais ils nient que ce soit un acte, tout en disant que l'existence propre de la matière est réellement distincte de son essence. Suarez demande ce qu'est cette existence qui n'est pas une actualisation. Il reconnaît d'ailleurs que les partisans de la distinction réelle entre l'essence et l'existence peuvent présenter leur théorie de façon logique et cohérente sur la pure potentialité de la matière, en disant que l'acte entitatif qu'elle aurait (l'existence) elle le tiendrait elle-même de la forme, de sorte qu'elle serait en puissance même vis-à-vis de cet acte entitatif. (Cf. Fonseca, *I Metaph.* c. 7, q. 3, sect. 7 et 8. — Conimbr. I *Phys.* c. 9, q. 3, a. 1).

point, dit-il, vis-à-vis de tout acte métaphysique, car elle a déjà une certaine actuation qui la rend, quoique obscure, intelligible, et quoique imparfaite, bonne, convenable et désirable ; elle a un acte entitatif, *secundum quid* [1]. Mais elle est pure puissance vis-à-vis de l'acte qui l'informe et aussi de l'acte en général, absolument parlant [2]. — Il est aisé de voir que Suarez garde ici les termes reçus dans l'école péripatéticienne, mais qu'il rejette une des thèses les plus fondamentales du système.

La matière exerce sa causalité par elle-même, par son entité propre ; la condition de cette action est qu'elle ait avec la forme un rapport d'absolue proximité, et en quelque sorte de compénétration, bien que ce rapprochement ne soit pas encore l'union elle-même.

L'effet est quadruple. Les thomistes indiquaient le composé, la forme et la production de la substance matérielle ; Suarez ajoute l'union de la forme avec la matière. Il estime

1. Elle a de même « un acte de subsistence partiel et proportionné ; car elle en a absolument besoin pour être, comme elle le doit, le *premier* sujet ; en effet, le premier sujet est sujet de tous ; il doit donc subsister en lui-même avant de pouvoir en quelque sorte servir de support aux autres » (Disp. *Metaph. XIII*, sect. 5, n. 9)

2. Elle est pure puissance, donc elle est, estime Suarez ; et elle est en acte, elle n'est pas en puissance. Suarez distingue longuement ces deux expressions : être puissance, être en puissance ; et de même ces deux autres : être acte, et être en acte. La matière est en acte, cela veut dire seulement qu'elle existe ; dire qu'elle est un acte serait marquer ou bien qu'elle actue autre chose, ou qu'elle est pour elle-même l'actualisation parfaite et suffisante. (Disp. *Metaph. XIII*, sect. 5, n. 12). On le remarque par les derniers mots, Suarez distingue deux sortes d'acte, l'acte relatif et l'acte absolu ; en ce dernier cas, l'acte est l'actualisation du sujet ; dans l'autre, l'acte est l'actualisation d'un autre être. A vrai dire l'acte absolu que Suarez appelle pourtant acte *simpliciter*, n'actue pas et n'informe pas, mais il a par lui-même le complément de perfection qui donnerait à un être composé un acte venant du dehors. Il est acte formel éminemment. (*Ibid.* n. 8). — Suarez n'a garde, on le devine, de confondre puissance avec simple possibilité, surtout dans la question présente ; seulement, il est tellement préoccupé de soustraire la puissance au néant qu'il en fait un acte véritable. Il n'a pas saisi la vraie notion aristotélicienne et thomiste de la puissance. Il invoque surtout en sa faveur un passage connu de St Thomas dont il s'exagère la portée. St Thomas y montre le monde avant la création comme simplement possible et il avertit de ne pas confondre cet état potentiel avec la puissance passive réelle (mais réelle grâce à la forme) de la matière. (*Sum. Theol.* I p. q. 46, a. 1. ad 1).

que ces effets distincts en apparence et pour l'esprit, sont un en réalité.

L'effet le plus adéquat est le composé ; c'est aussi le premier dans l'ordre de l'intention, tandis que la forme précède dans l'ordre de l'exécution. Pour les thomistes, cette causalité de la matière consiste en ce que la matière se présente au composé et par elle-même soutient la forme ; mais ils identifient cette causalité avec la matière elle-même, tandis que Suarez en fait une adjonction.

La production est causée par la matière, dit-il, sans qu'il s'ajoute à la matière autre chose que cette production même qui lui est inhérente ; c'est grâce à cet acte, que la matière concourt à l'éduction de la forme et à la formation du composé. Une fois la forme éduite, elle est unie à la matière et cette union est un autre effet de celle-ci.

L'union est immédiate, mais Suarez qui exclut toute forme intermédiaire, affirme au contraire l'existence d'un mode constituant l'union ; il en faudrait bien deux, l'un dans la matière, l'autre dans la forme, mais Suarez entrevoit l'inconvénient de cette solution qui ne ferait que reculer la difficulté, car il faudrait expliquer ensuite l'union des deux modes, et il n'en pose qu'un seul, lequel serait dans la forme comme « dans le terme formel de l'action » et dans la matière uniquement « comme en son sujet » [1].

3. — Il y a des formes substantielles unies à la matière . L'âme raisonnable de l'homme est la forme du corps humain et en explique l'unité [2]. Les êtres naturels ont leur forme ; l'eau a besoin d'un principe qui serve de racine au froid, à l'humidité, à la densité qui sont les propriétés. Tous les

1. « ..Addo causalitatem materiae in ipsam formam (quando forma talis est ut a materia causetur et pendeat) non esse aliud a propria unione talis formae cum materia, quatenus ipsamet unio materialiter causatur a materia, et mediante illa, forma ipsa pendet a materia. » (sect. 9, n. 10). — « ..hunc modum potius pertinere ad formam quam ad materiam, probatur, quia tota efficientia agentis naturalis terminatur formaliter et proxime ad formam, educendo illam vel aniendo materiae ; ergo quidquid de novo facit, est in forma tamquam in formali termino actionis, in materia autem solum ut in subjecto, et ideo non unit materiam formae, directe efficiendo in materia specialem modum, sed solum uniendo formam ipsi materiae, et efficiendo in ea informationem et unionem et inhaerentiam. » (ibid. n. 13).

2. *De anima*, lib. I.

êtres ont besoin d'une forme qui unifie, qui réunisse, qui parfois tempère et concilie leurs éléments multiples. C'est cette unité foncière des propriétés et des facultés qui fait que l'exercice intense de l'une nuit d'ordinaire à l'exercice de l'autre [1].

L'origine de ces formes est moins claire que leur existence. On ne peut soutenir qu'elles préexistaient en acte dans la matière ; il paraît difficile d'admettre une création particulière à chaque apparition de forme nouvelle [2] ; on est ainsi conduit à dire que les formes substantielles matérielles sont produites *dans* la matière et *de* la matière où elles se trouvaient en puissance : thèse, on le voit, éminemment péripatéticienne. Cette *éduction* consiste pour St Thomas [3] en ce qu'auparavant elles étaient dans la puissance de la matière et dans l'agent qui est leur cause efficiente ; tandis qu'après l'éduction elles sont en acte et hors de cause. Suarez explique la chose en d'autres termes, et même avec une idée sensiblement différente ; il parle de *dépendance*, et non pas de *puissance*. « Être éduit, dit-il, c'est être produit dans la matière en dépendance d'elle dans l'être et le devenir. »

Toutefois il n'y a pas à parler d'éduction pour la forme des corps célestes qui demeure la même dès l'origine et qui est *concréée*, c'est-à-dire produite en même temps et par la même action. On parlera également de *concréation* dans un sens un peu différent, quand il y a simultanéité, mais non pas identité d'action ; par exemple pour la grâce qui est *concréée* avec les Anges, et pour la forme de la terre qui est concréée avec celle-ci, bien que cette création simultanée puisse se faire aussi par manière d'éduction ; il n'est pas nécessaire en effet que la matière existe avant la forme ; Dieu peut en éduire la forme en même temps qu'il la crée, puisqu'il la crée avec cette propriété de pouvoir en éduire

1. Disp. *Metaph.* XV.

2. Si ce n'est pour l'âme humaine, puisqu'il est de foi que chaque âme est créée. Admettre une création pour les autres formes, serait réduire à rien l'action naturelle des causes transformatrices ; et si l'âme des animaux ne dépendait de la matière, ni *in fieri* ni *in esse*, elle serait immortelle : ce qui est tout-à-fait absurde.

3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 90, a. 2. (Cf. *I Physic.* et *VII Metaph.*).

les formes en puissance. La matière n'a besoin d'avoir sur la forme qu'une antériorité de nature.

Les modes substantiels ne sont pas précisément éduits de la matière ; ce qui est éduit, c'est la forme, et, par voie de concomitance seulement, son mode d'union avec la matière[1].

Bien que Suarez ait accordé à la matière une certaine existence propre, il définit la forme une substance simple et incomplète, qui en tant qu'acte de la matière, constitue avec elle l'essence d'une substance composée. Sa causalité propre a précisément pour but d'actualiser ainsi la matière[2]. Elle l'exerce par elle-même et sans accident intermédiaire, à condition d'être proche de la matière comme celle-ci doit l'être de la forme, et moyennant certaines dispositions de la matière qui sont nécessaires au moins dans l'ordre naturel des choses. La causalité de la forme c'est l'union même de celle-ci avec la matière.

Le premier effet qui en résulte est le composé ; l'actualisation de la matière bien que simultanée ne vient pourtant qu'en second lieu, dans l'ordre logique[3]. La forme se donne en même temps à la matière et au composé, soit comme à un tout, soit comme à l'être qui avec lui sert à le composer. Elle se donne à la matière pour l'achever en quelque sorte (l'actualisation n'est rien de plus), pour l'aider à former avec elle une substance complète. Mais elle ne lui confère pas l'existence, au moins l'existence première ; là-dessus Suarez insiste avec énergie. Ceux qui disent que la matière n'a de soi aucune existence disent bien entendu que toute existence lui est donnée par la forme ; c'est toute l'école thomiste après St Thomas lui-même, Capreolus, Cajetan, Soncinas, Javelli, Silvestre de Ferrare[4]. Ceux au contraire

---

1. Mode spirituel dans son entité, note Suarez, mais qui participe aux conditions des choses matérielles.

2. On voit mal comment Suarez peut dire que cette actualisation est la première ; l'existence antérieure de la matière est bien une actualisation aussi.

3. Ceci contre Fonseca (*V Metaph.* c. 2, q. 1, s. 3 et q. 2, s. 5).

4. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 66, a. 1 ; *de Potent.*, q. 4, a. 1. — Capreol. *In II Sent.* d. 13, q. 1. — Cajetan. *De ente et essent.* cap. 5, q. 9. — Soncin. et Javell. VIII *Metaph.* q. 1. — Silvestr. Ferrar. *In III c. Gent.* c. 4.

qui rejettent la distinction de l'essence et de l'existence, et qui attribuent une existence partielle à toute essence partielle, doivent logiquement dire que la matière possède par elle-même, donc antérieurement à la forme, une certaine existence ; ainsi pensent, avec des nuances, Scot, Henri de Gand, Marsile, Grégoire de Rimini, Biel [1]. Telle est précisément la position de Suarez : « La forme, dit-il, n'est pas la cause propre de la matière, qui lui donne formellement l'être propre par lequel elle existe. » Néanmoins il ajoute : « Cependant en une certaine mesure la matière dépend dans son existence de la forme, parce qu'elle ne peut naturellement exister sans elle, et non seulement d'après l'ordre universel de la nature, mais aussi d'après l'indigence naturelle de la matière [2]. »

D'où proviennent cette dépendance et cette indigence ? c'est ce que Suarez explique mal. Il semble d'ailleurs prendre à tâche de les atténuer. Il estime faibles les arguments thomistes qui alléguaient que sans la forme la matière serait oisive, qu'elle a besoin de la forme pour être puisqu'elle en a besoin pour agir, et qu'elle n'est qu'une pure puissance. Tous ses arguments en faveur de la dépendance sont d'ordre extrinsèque ou se bornent à des convenances ; c'est une « excellente conjecture », dit-il, de supposer que la matière a besoin de la forme, puisqu'elle n'en est jamais séparée ; cette dépendance convient tout-à-fait à sa nature et à ses fonctions et ne peut être attribuée sérieusement à des agents extérieurs qui l'assujettiraient constamment à la forme.

N'est-ce même pas seulement un rapport de condition nécessaire ? Suarez le penserait volontiers. Ce mode d'union est aisément concevable ; il explique et il rend bien raison de la dépendance réciproque où se trouvent la matière et la

1. Scot. *In II Sent.* d. 12, q. 2 in fine. — Henri de Gand. *Quodlib.* I, q. 14. — Marsil. *In II Sent.* q. 9, a. 2. — Greg. de Rim. *In II Sent.* q. 1, a. 2 ad 1 Aureol., q. 2, a. 3. — Biel, *In II Sent.* d. 12, q. 1 et 2.

2. « Forma non est propria causa materiae, dans illi formaliter proprium esse quo materia existit... Nihilominus materia pendet in suo esse aliquo modo a forma, quatenus naturaliter esse non potest sine illa, non solum ex ordine universalis naturae, sed etiam ex debito, et indigentia propriae et peculiaris naturae ipsius materiae. » (Disp. *Metaph. XV*, s. 8, n. 7 et 9).

forme, la première vraie cause, la deuxième condition concomitante. Au contraire, si l'on veut que la forme aussi soit une cause, on explique mal la dépendance mutuelle de la forme et de la matière, puisque toutes deux seront causes, l'une par rapport à l'autre. Somme toute cependant, Suarez croit préférable d'affirmer ce rapport de causalité parce que la matière et la forme n'y sont point causes semblablement, et il conclut en faveur d'une causalité proprement dite, opinion qu'il déclare « plus intelligible et plus facile » à admettre, sans d'ailleurs qu'il l'explique autrement.

Quoi qu'il en soit, cette dépendance n'est pas telle que Dieu ne puisse y suppléer au cas où il voudrait faire exister la matière sans la forme : miracle sans doute, mais miracle aussi peu surprenant que celui qui fait exister l'accident sans la substance. Suarez donne cette opinion comme sans lien avec la question de la distinction réelle entre l'essence et l'existence : il suffit, dit-il, de donner à la matière une entité propre, qu'on mette ou non en elle la distinction qui vient d'être dite. Mais il est certain que le lien existait pour lui, s'il n'existe pas nécessairement ; c'est parce que Suarez identifiait chaque essence réelle avec son existence qu'il attribuait à la matière une existence dépendante mais distincte. Il avoue d'ailleurs que sur ce point de la conservation de la matière sans la forme, il est en désaccord avec les thomistes [1], tandis qu'il a les scotistes et les nominalistes pour lui [2]; tout au plus croit-il pouvoir dire que le dominicain Soto incline vers son sentiment [3].

Une question connexe est celle de la *multiplicité des formes* dans le même être. Plus on donne à la forme d'action sur la matière, plus on aura de tendance à croire qu'une seule suffit. Par contre atténuer son action sera par voie de

1. S. Thom. *loc. cit.* et *Quodlib.* 3, a. 1. — S. Bonavent. *In II Sent.* d. 12, a. 1, q. 1. — Herv. *Quodlib.* 6. q. 1. — Gilles de Rome, *Hexameron* c. 1 et 2.

2. Scot. *In II Sent.* d. 12, q. 12. — Fr. de Mayron, J. de Bassoles, Lichet, *Ibid.* — Richard de Middl. *Ibid.* q. 4. — Marsile, *In II Sent* q. 8. — Biel et Grég. de Rimini, *Ibid.* q. 1.

3. D. Soto, *Physic.* I, q. 6.

conséquence logique se contraindre à en affirmer un grand nombre : le nombre suppléera à l'intensité. De même ne pas comprendre la notion aristotélicienne de puissance, et donner à la « puissance » une certaine actualisation sera rendre bien difficile la solution du problème du mixte, parce qu'on voudra maintenir en acte les formes des éléments antérieurs, tout en les déclarant subordonnées à la forme nouvelle du composé. On s'attendrait à ce que Suarez suive ici encore la tendance scotiste qu'il a manifestée dans sa définition de la matière et de la forme, mais il a reculé, semble-t-il, devant certaines conclusions du Docteur subtil; il a raisonné d'après l'analogie de la foi qui nous fait admettre en l'homme un seul principe formel. Ce sont ici les solutions thomistes qu'il propose, bien que parfois appuyées par d'autres arguments.

Certains donc parlent de formes multiples *subordonnées* à une forme principale. — Avicebron [1] en indique autant qu'il y a pour chaque être de prédicats essentiels : c'est, dit Suarez, réaliser les universaux. Scot et Henri de Gand [2] introduisaient une forme de corporéité soit chez tous les vivants soit du moins chez l'homme ; mais pourquoi, à la mort, cette forme devenue autonome, par la disparition de l'âme, ne demeurerait-elle pas fixe et ne préserverait-elle pas le corps de la dissolution qui l'emporte insensiblement ?

On peut concevoir d'autres systèmes : pour Ockam, au-dessus de la forme de corporéité se trouvaient en l'homme deux autres principes, l'un de la vie raisonnable, l'autre commun aux deux vies inférieures, sensible et végétative [3] ; même Jandun et Paul de Venise attribuaient à chacune de ces deux vies un principe spécial [4]. Mais semblables théories, en ce qui concerne l'homme, sont « peu sûres dans la foi, et éloignées de la saine doctrine ». Car il est dit dans l'Écri-

1. Avicebron. Lib. *Fontis Vitae* (Cf. Jean de Gand. *II Metaph.* q. 10 et *I de Anima*, q. 8. — Paul de Venise, *VII Metaph.*)

2. Henri de Gand ne l'estimait nécessaire que chez l'homme pour épargner à l'âme raisonnable le rôle trop modeste d'informatrice de la matière. (Cf. *supra*, Cause matérielle de la substance matérielle).

3. Ockam, *Quodlib.* 2, q. 10 et 11.

4. Jean de Jandun, *de Anima*, q. 12. — Paul de Venise, *Sum. de Anim.* c. 5.

ture que l'homme sous le souffle de Dieu « devint une âme vivante » ; le 8e concile général a condamné la dualité des âmes[1]. Sans doute la Bible distingue corps et âme, et non point forme et matière première, mais c'est qu'elle parle non de substances, mais de fonctions. D'ailleurs, multiplier les âmes revient à faire du genre et de l'espèce, de vraies réalités ; c'est méconnaître l'unité réelle qui existe entre les trois vies que possède l'homme ; c'est vouloir que le Christ en mourant ait perdu une ou deux formes vitales, ou que ces formes soient restées attachées soit à son corps, ce qui est hérétique, soit à son âme raisonnable, ce qui est bien étrange. — On dira que l'âme raisonnable n'est pas proportionnée à la matière. Elle l'est, car proportion ne dit pas ressemblance ; s'il en était autrement il faudrait que la forme du corps fût étendue comme lui. Les oppositions qui se rencontrent en l'homme et dont Ockam se prévaut, prouvent non la différence des formes, mais seulement celle des principes prochains c'est-à-dire des facultés.

D'autres auteurs, notamment le scotiste Andrea, les averroïstes Paul de Venise et Nifo, peut-être Averroès lui-même [2], pensent qu'il y a dans les êtres vivants des formes secondaires, non point subordonnées, mais préparant simplement la matière à recevoir la forme principale, et ces formes ils les multiplient selon les parties hétérogènes que les vivants possèdent : c'est un éparpillement physique des formes après l'éparpillement métaphysique dont nous avons parlé. Suarez n'a pas de peine à en avoir raison. S'il s'agit de vivants qui ont une âme divisible, on peut concéder, dit-il, qu'ils ont autant de formes que de parties, mais leur âme, autant qu'on peut leur attribuer une âme unique, n'est que la réunion de ces formes et ne s'en distingue pas ; ainsi l'arbre est composé de sa tige, de son feuillage et de ses fruits. Parfois l'âme est indivisible ; c'est le cas de l'homme, et peut-être, d'après quelques auteurs, des animaux parfaits. Mais l'âme de l'animal n'est indivisible que parce que ses

1. Conc. Constantinop. IV, can. 11 (Denz. Bann. n. 338).

2. Ant. Andrea, *Metaph. VII*, q. 17. — Paul de Venise, *loc. cit.* — Nifo, *I de Generat.* text. 78. — Averroès, VI *Physic.* com. 59 ; *II Metaph.* text. 17.

parties sont inséparables ; elle compte vraiment des parties, et dès lors il faut raisonner pour elle comme pour l'arbre. Quant à l'âme de l'homme, elle est trop parfaite pour admettre sous elle des formes inférieures ; elle est assez puissante pour informer les parties même les plus hétérogènes de son corps, chacune à la manière qui lui convient; d'ailleurs il répugne qu'une forme substantielle soit une disposition prochaine et permanente à une autre forme substantielle ; que deviendraient ces formes à la mort ? On allègue la vie qui demeure dans un membre coupé et assez longtemps pour qu'il puisse de nouveau être rattaché au corps ; et Suarez reconnaît que c'est une difficulté, mais elle demeure même pour l'objection, qui doit au moins concéder que la forme totale avait cessé quelque temps d'exercer son influence sur le membre séparé.

Quant aux substances non-vivantes et composées, la question est de savoir ce que deviennent les formes des éléments qui ont été assemblés en un tout pour les constituer. Avicenne [1] estime qu'elles y demeurent, telles quelles ; mais ce système est la négation du véritable mixte, puisqu'il n'en fait qu'une juxtaposition ; il atténue à l'excès l'unité du composé. Pour Averroès [2], ces formes élémentaires se communiqueraient aux éléments hétérogènes, tout en subissant une atténuation, et ainsi la matière serait préparée à recevoir la forme du mixte ; mais cela revient à donner à chaque élément deux ou plusieurs formes secondaires, subordonnées à une forme principale : théorie antérieurement réfutée. — La thèse de Suarez est celle-ci : les éléments demeurent *virtuellement* dans la forme substantielle du mixte quant à leurs formes substantielles, *formellement* quant à leurs formes accidentelles, bien qu'avec atténuation. Sur cette question d'ailleurs il y a accord presque complet entre Thomistes, Scotistes et Nominalistes.

1. Avicen. *I Sufficient*, c. 10 ; *I de Generat.* cap. de Mistione ; *III de Caelo*, text. 67.
2. Averroès, *I De Generat.*

CHAPITRE VI

L'ÊTRE FINI : LES ACCIDENTS

§ I. — En Général [1].

1. — Pour donner de l'accident une *définition* qui convienne aux neuf espèces qu'énumère la division prédicamentale, on se trouve assez embarrassé [2]. Il semble en effet de prime abord que la définition cherchée puisse tenir dans le mot d'inhérence ; mais ce terme ne peut s'appliquer à certains accidents comme l'*habitus*, l'*ubi*, l'action transitive, qui ne sont que des dénominations extrinsèques, car l'habit n'est pas inhérent à celui qui le porte, le lieu ne l'est pas à l'objet qu'il environne, l'action transitive n'est pas inhérente à l'agent [3]. Si l'on veut maintenir ces trois accidents dans la série des prédicaments, il faut donc se borner à définir l'accident une forme qui, sans entrer dans le concept du sujet, affecte celui-ci ou le qualifie. Quant aux six autres accidents qui méritent vraiment ce titre, et qui sont des modifications intrinsèques du sujet, on peut les définir par l'inhérence, mais à condition de distinguer encore entre

1. Comment un mode substantiel, comme celui dont parle Suarez, peut-il sans cesser de mériter son nom priver l'humanité de sa personnalité ? à moins qu'on n'explique le titre de substantiel par le fait que ce mode affecte le Verbe lui-même. C'est ainsi que le card. Billot réfute, sur ce point précis de la doctrine, la théorie suarézienne des modes d'union (*op. cit.*, p. 120).

2. Disp. *Metaph.* XXXVII.

3. On pourrait objecter à Suarez qu'elle est inhérente à celui qui la reçoit selon l'adage : *Actio est in passo.*

l'inhérence actuelle et l'inhérence aptitudinale[1], selon qu'ils constituent des entités vraiment distinctes de leur sujet, ou qu'ils en sont seulement des modes, modalement distincts. Les accidents pleinement réels ne se définissent que par l'inhérence aptitudinale, car leur réalité plus pleine, leur autonomie plus grande les rend plus aisément séparables de leur sujet, tandis que les accidents qui ont le caractère de modes et tiennent davantage au sujet se définissent par l'inhérence actuelle

2. — L'accident se définit donc par rapport à la substance ; et celle-ci lui est logiquement antérieure[2]. Elle ne l'est pas chronologiquement, et l'on s'explique mal le passage d'Aristote[3] qui dit le contraire. Une antériorité de ce genre est inconciliable avec l'éternité du monde qu'admet le Stagyrite et d'où découle la simultanéité de toutes les natures.

Il est bien difficile de dire si du moins la connaissance de la substance précède celle des accidents. Plusieurs thomistes, Soncinas et Javelli, l'affirment, à cause de la définition de l'accident qui mentionne la substance et donc la suppose antérieurement connue ; et il y a là une donnée sérieuse dont on est forcé de tenir compte ; pourtant il est une autre donnée de philosophie aristotélicienne et peut-on dire traditionnelle, plus importante encore, c'est que notre connaissance du monde extérieur s'exerce premièrement par les sens. Or les sens ne connaissent des choses que le dehors, c'est-à-dire les accidents ; la substance leur reste inaccessible. Ces deux données doivent pouvoir se concilier ; Suarez propose de dire que dès le premier concept intellec-

---

1. S[t] Thomas a bien connu cette distinction que rend nécessaire la théologie eucharistique, Cf. III p. 977. a. 1 ad 2. « Definitio accidentis quae est aptitudo ad subjectum, quae semper manet in iis (accidentibus eucharisticis), non actualis inhaerentia. » Il en a d'ailleurs moins usé que Suarez. — Scot (*In IV*, d. 2, q. 1 et *VII Metaph.* q. 1) ne requérait pour l'accident aucune inhérence, ni réelle, ni aptitudinale. Il avait été suivi par Andréa, et même dans la suite par l'averroïste Zimara (theor. 3) et les thomistes Soncinas (*VII Metaph.* q. 1) et Dominique de Flandre (*Ibid.*, q. 2).

2. Disp. *Metaph.* XXXVIII.

3. *VII Met.* c. 1.

tuel qui suit la connaissance sensible, une certaine notion de la substance accompagne déjà celle de l'accident. Cette concomitance serait due à ce que les sens perçoivent des choses concrètes où les accidents et la substance sont unis. Sans doute ils ne voient de soi que les accidents, mais par accident ils pourraient voir la substance elle-même. Il en serait de même pour la raison, estime Suarez, et dès son premier concept. Ce premier concept serait d'ailleurs bien confus, et les deux objets s'y distingueraient très imparfaitement l'un de l'autre ; car la connaissance de la substance est des plus laborieuses, et au début l'accident n'est pas connu comme inhérent à la substance, mais seulement comme sensible. En cela la connaissance rationnelle ne fait que ressembler à la connaissance sensible. Et elle lui ressemble encore par ce fait qu'elle n'est pas nécessairement universelle, mais qu'elle est également particulière et même premièrement particulière. Sur bon nombre de ces points Suarez est en désaccord avec l'école thomiste et l'on voit combien le désaccord est profond puisqu'il porte sur l'objet même de la plus haute de nos facultés.

Suarez le reconnaît, dans le *De anima* [1], mais loin de l'atténuer, il l'accentue encore. L'objet adéquat de la connaissance humaine est pour S[t] Thomas [2] la quiddité et la chose matérielle ; et tel est aussi l'avis des deux grands commentateurs du Docteur Angélique, Capréolus et Cajetan [3]. Pour Suarez, qui suit en cela Duns Scot [4], l'objet adéquat de la connaissance humaine est l'être dans toute son extension. C'est seulement durant notre condition présente d'union au corps que cet objet se restreint pour ne comprendre que les choses matérielles. L'objet de la raison n'est pas premièrement l'universel que l'intellect agent a, selon S[t] Thomas [5], la mission de dégager des données particulières des sens pour le transmettre, rendu «pensable »,

1. *De Creatione*, tract. III (*de anima*), lib. IV, c. 1, 2, 3.
2. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 12, a. 12 ; q. 84, a. 7 ; q. 85, a. 1.
3. Cajetan. *Ibid.* — Capreolus. *In I Sent.* q. 1.
4. Scot. *In I Sent.* d. 3, q. 3
5. S. Thom. *III de Anima.* lect. 7. — *De Verit.* q. x. a. 8 ad 11. — *II contra Gent.* c. 76. *Sum. Theol.* I p. q. 12, a. 4 q. 79, a. 3.

à l'intellect possible. D'après Suarez, l'intellect agent se borne à opérer le passage du monde matériel au monde spirituel, et c'est une donnée purement particulière qu'il transmet [1]. Sur ce point, il attaque vivement Cajetan qui avait longuement expliqué le rôle illuminateur de l'intellect agent [2], et il ne le critique pas moins pour un sentiment assez différent que l'illustre dominicain avait exprimé ailleurs [3], en conformité avec l'ensemble des thomistes, à savoir que le phantasme concourrait comme instrument à la production du concept par l'intellect agent.

Sur la connaissance du singulier par l'intelligence, St Thomas a été formel [4] ; il n'en a fait qu'un réflexe venant après la connaissance rationnelle de l'universel et produit par simple retour de l'intelligence aux phantasmes. Suarez se sépare nettement de lui [5] pour dire que nous connaissons avant tout le particulier, bien plus le particulier matériel *per propriam speciem*. Il déclare suivre en cela Scot, Richard de Middletown, Grégoire de Rimini, Durand, Th. de Argentina, Jandun [6]. Il appuie son sentiment sur

1. Durand avait attaqué l'existence même de l'intellect agent et s'était moqué de cette théorie suivant en cela Isaac de Narbonne (*In I Sent.* d. 3, q. 5). Suarez donne ce dernier renseignement d'après l'une des fameuses conclusions de Pic de la Mirandole. — Il est manifeste que Suarez se ressent grandement de son influence.

2. Cajetan. *In I p.* q. 79, a. 3, et q. 85, a. 1. Il suit en cela Henri de Gand (*Quodlib.* IV, q. 7, 8 et 21 ; V, q. 14). Il est suivi par Javelli (III *de Anima,* q. 3).

3. Cajetan. *In I p.* q. 55, a. 2 ; III p. q. 8, a 1 et 3. — *De anima,* cap. 2. En ces endroits Cajetan suit Capreolus (*In II Sent.* d. 3, q. 2, ad arg. Dur. contra 1, concl.,) Gilles de Rome (*Quodlib.* 5, q. 21), Albert le Grand (*III de Anima,* tract. 2 ; *de Intellect. et intellig.* cap. 3).

Silvestre de Ferrare pensait de même (*I contra Gent.* c. 65, circ. fin. et II, c. 77 et 96).

4. S. Thom. *Quodlib.* 12, q. 8 ; *De Anima,* a. 20 ; *De Verit.* q. 2, a. 6 ; *Sum. Theol.* I p. q. 79, a. 3 et q. 85, a. 1.

5. Aristot. *II de Anima,* cap. 5 ; *I Post. Anal.* c. 20 ; *V Metaph.* c. 9. — S. Thom. *Ibid.* et *Quodlib.* 12, q. 8 ; *de Anima,* a. 20. — Capreolus, *In I Sent.* d. 35, q. 2. — Cajetan. *In I p.* q. 68, a. 1. — Gilles de Rome, *Quodlib.* 1, q. 9. — Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Philipon, Averroès (comm. 9)

6. Scot. *In IV Sent.* d. 45, q. 3. — Richard de Middl. *In II Sent.* d. 24, q. 4, circa 3 princ. — Grég. de Rim. *In I Sent.*, d. 3. q. 1, art. 1, concl. 3. — Durand, *In II Sent.* d. 3, q. 7. — Th. de Arg. *In IV Sent.* d. 10, a. 3, q. 1. — Jandun. *III de Anima,* q. 11.

les difficultés de ce retour aux phantasmes dont parlent les thomistes et qu'ils donnent comme l'accompagnement nécessaire ici-bas de l'idée générale, en vue de la connaissance du particulier. Il cherche à y échapper par un dilemme. Si par ce retour, on ne trouvait pas le singulier dans les phantasmes, ce retour serait inutile ; mais si on l'y trouve, comment peut-on dire que l'intellect est incapable de connaître le singulier ?

Suarez d'ailleurs, quelque écart qu'il y ait sur ce point entre sa pensée et la pensée thomiste, est resté assez aristotélicien pour maintenir qu'il n'y a pas de connaissance intellectuelle sans qu'une connaissance sensible l'accompagne ; c'était là d'ailleurs un corollaire nécessaire de l'union de l'âme et du corps [1]. C'est aussi à raison de cette union que nous ne connaissons ici-bas notre âme que d'une connaissance réflexive et avec le concours d'images matérielles, et qu'à plus forte raison nous ne pouvons connaître l'essence divine que d'une façon confuse et imparfaite. Suarez ne tient donc ni pour la connaissance intuitive et initiale de l'âme par elle-même, ni pour la vision de toutes choses en Dieu ; il n'est à cet égard ni prédécesseur de Descartes, ni ancêtre de Malebranche.

3. — Avant d'étudier en détail les neuf accidents prédicamentaux, il est bon de les classer, et le classement se fait de diverses manières [2]. Il y a les accidents absolus et les accidents respectifs, les spirituels et les matériels, les permanents et les successifs, ceux qui affectent intérieurement la substance, et ceux qui la dénomment du dehors ; mais ces divisions intéressantes au point de vue logique, n'ont pas de valeur métaphysique. Suarez affirme qu'il n'y a pas de genre commun aux divers accidents prédicamentaux. En ce cas, pourquoi diviser l'être en substance et accident et non pas immédiatement en dix prédicaments ? L'objection est embarrassante et la réponse de Suarez nous semble obscure, sinon contradictoire. On veut par là, dit-il, expliquer en

1. *De anima*, cap. VII.
2. Disp. *Metaph.* XXXIX.

quoi la substance diffère de ce qui n'est pas elle, mais il ajoute ce qui paraît contredire la thèse qu'il veut défendre : « C'est aussi parce que le caractère de l'accident comme tel est chose essentielle et *positive*, et que les modes déterminent bien l'accident comme tel et non l'être. »

Le chiffre de neuf lui-même soulève bien des objections. On peut le trouver trop élevé, soit qu'on exclue les dénominations extrinsèques, soit qu'on ramène tous les accidents à la quantité, à la qualité, à la relation. On peut au contraire vouloir l'accroître, par exemple en doublant chaque accident actif d'un accident passif correspondant, chaque accident transitif d'un accident immanent, ou inversement, en dédoublant les accidents qui se subdivisent en espèces, en y ajoutant les accidents d'accidents, et ce qu'on a appelé depuis Aristote les post-prédicaments. Toutefois l'énumération des neuf prédicaments jouit parmi les philosophes d'une telle faveur qu'il serait téméraire de la révoquer en doute. Non point qu'on puisse en donner une justification logique d'ordre positif qui soit pleinement satisfaisante : S[t] Augustin [1], S[t] Isidore [2], S[t] Thomas [3], le scotiste Fr. de Mayronis[4] et Ockam [5] s'y sont essayés, mais leurs explications si ingénieuses qu'elles soient, laissent subsister plus d'une difficulté. S[t] Augustin distingue trois catégories d'accidents, ceux qui sont au dehors de la substance, ceux qui sont au dedans, ceux qui sont partie au dehors et partie au dedans ; or cette dernière catégorie est mal définie, et les accidents attribués à la première lui conviennent bien peu. S[t] Thomas n'a point pleinement raison non plus de voir dans la passion une modification extrinsèque et s'il note à bon droit que certains prédicaments ont le caractère d'une mesure, à savoir ceux qui permettent d'évaluer la

1. S. Augustin. *De Praedicam.* cap. 8. — P. L. t. 32. c. 1425 et seq. — On s'étonne un peu que Suarez ait considéré comme augustinien ce livre des Prédicaments. L'œuvre entière de l'évêque d'Hippone montre parfaitement qu'il a presque ignoré Aristote et que sa culture a été platonicienne.

2. S. Isid. *II Etymol.* cap. 26 — P. L. t. 82, c. 144-145

3. S. Thom. *Metaph.* lib. V, lect. 9.

4. Fr. de Mayron. *De Praedicam.* pas. 8.

5. Ockam, *Logica,* I p. q. 41 ; *Quodlib.* 5, q. 22

quantité et la durée, il n'explique pas pourquoi toute mesure, par exemple celle de la qualité, n'a pas un caractère prédicamental.

Il y a aussi bien des divergences sur le principe même d'après lequel on distingue un accident d'avec ce qui ne mérite pas ce nom ; certains estiment que tout accident doit se distinguer des autres accidents et de la substance par une distinction réelle, mais à ce compte, il n'y aurait d'accidents que la qualité et la quantité. D'autres se contentent d'une distinction modale, ce qui permet d'ajouter trois prédicaments nouveaux, l'action, l'*ubi* et peut-être la relation ; encore toutes les relations ne diffèrent-elles pas, même modalement, de leur fondement. Toutefois sur ce point il n'est pas trop malaisé de se mettre d'accord ; si la distinction de raison raisonnante est insuffisante et permet de multiplier les accidents à l'infini, celle de raison raisonnée, c'est-à-dire celle qu'énonce l'esprit d'après un fondement réel, évite les inconvénients des solutions précédentes et rend raison de la division traditionnelle. C'est l'opinion d'Ockam [1], et aussi des thomistes comme Capréolus, Soncinas et Javelli [2], et il semble à Suarez que S[t] Thomas [3] y incline, quand il dit des prédicaments que ce sont des manières de *parler* (*praedicare*) de la substance première et d'énoncer ses propriétés. Grâce à ce large critérium, on évite de devoir réduire le nombre reçu des accidents prédicamentaux.

Et somme toute, il y a aussi de bonnes raisons pour ne pas l'accroître ; trois conditions sont sagement requises qui permettent d'échapper à la végétation envahissante dont l'objection de certains Nominaux contenait la menace. On n'admettra donc au rang de prédicaments, ni les dénominations extrinsèques qui n'auraient pas, à tout le moins, certaine apparence de forme, ni celles qui rentreraient dans un autre prédicament déjà constitué, ni celles qui seraient la

1. Ockam, *In I Sent.* d. 3, q. 3 ; d. 24, q. 2 ad 1 pro 1ª opin.; *Quodlib.* 5, q. 22.

2. Capreolus, *In I Sent.* d. 8, q. 2, ad 18 et 19. — Soncin. et Javelli, *Metaph.* loc. cit.

3. S. Thom. *V Metaph.* lect. 9 ; XI, lect. 9 ; *de Verit.* q. 1, a. 1.

somme de plusieurs. Ainsi la qualité passive n'est pas un prédicament, parce que le fait par exemple d'être vu, ne met rien de réel dans l'être qui en est l'objet. Les êtres collectifs se ramènent au prédicament des éléments qui les composent. Parmi les accidents d'accidents, plusieurs sont des relations actuelles ou aptitudinales ; certains sont purements négatifs et ne réclament pas de prédicament ; quant aux propriétés positives, elles se ramènent vraiment à l'un des prédicaments énumérés, sauf la mesure, où Suarez se refuse à voir la propriété intrinsèque réelle d'un prédicament ; elle ne serait qu'une dénomination en vue de certains actes rationnels. Le mouvement se ramène à la passion si l'on désigne par là toute espèce de changement ; si l'on entend comme l'acheminement vers un terme, c'est au prédicament du terme qu'on le ramènera. Quant aux autres post-prédicaments, comme l'antériorité, ils ne désignent pas de formes affectant une substance ; ils marquent seulement un rapport perçu par l'esprit.

Suarez a tant insisté sur le caractère imparfait des accidents qui constituent une dénomination extrinsèque qu'on peut s'attendre à lui voir faire de l'accident une notion simplement analogue et non univoque. Et en effet la définition qu'il a proposée de l'accident énonçait elle-même les deux catégories irréductibles entre lesquelles il se partage. La thèse de l'analogie est d'ailleurs thomiste ; Cajetan et Soncinas la soutiennent avec St Thomas [1]. Toutefois, la question est connexe avec celle de l'analogie de l'être, et Suarez tout en combattant ici l'univocité, lui fait d'assez importantes concessions. Si l'accident, pris dans toute son ampleur, est seulement analogue, il ne semble pas qu'on doive nécessairement parler d'analogie à ne le considérer que dans son être même d'accident [2]. Et si quelques accidents imitent l'inhérence plutôt qu'ils ne la possèdent, et dès lors n'ont avec les accidents « intrinsèques » qu'un rapport d'analo-

1. S. Thom. *I contra Gent.* c. 32, rat. 3. — Cajetan. *De ente et ess.* cap. 7, q. 15 ad 4. — Soncin. *IV Metaph.* q. 1 ad 1. — En sens opposé, Javelli (*VII Metaph.* q. 1 ad 3) et Soto (*Antepraedic.* cap. 4, q. 2 ad 1.)

2. Distinction subtile, à peine intelligible et des plus contestables.

gie [1], il peut y avoir entre les autres une véritable univocité. Au surplus, cette univocité ne fera pas de l'accident un genre, comme le redoutent certains thomistes, parce que, dit Suarez, un genre c'est un univoque qui n'inclut aucune espèce d'analogie vis-à-vis d'aucun être inférieur.

4. — De savoir si les accidents peuvent exercer la causalité formelle, suppose évidemment que les accidents ont une existence réelle [2].

Ceux qui n'en portent la dénomination que par analogie extrinsèque ne peuvent en remplir les fonctions. Telle l'action par rapport à l'agent ; l'action a moins de réalité distincte qu'un accident véritable. Tel encore le vêtement par rapport à l'homme qui le porte ; mais le vêtement est plus qu'un accident, c'est une substance. Aucun de ces accidents analogiques ne donne d'être réel aux choses qu'ils dénomment ; ils n'ont pas avec elles d'union véritable, et ils n'exercent pas de causalité formelle, parce qu'il n'y a pas, estime Suarez, de causalité matérielle correspondante.

Une deuxième catégorie d'accidents ne possèdent pas d'entité distincte. Ils s'identifient soit avec la substance, telle la présence locale, soit avec les accidents, telle la figure et la ressemblance. Malgré cela, ils exercent réellement la causalité formelle, car ils modifient leur sujet. On les appelle précisément des modes, et ils sont supportés par la substance ou les accidents comme par une cause matérielle. Ils diffèrent des accidents véritables en ce qu'ils reposent directement sur leur sujet, tandis que les accidents véritables lui sont unis par l'intermédiaire d'un mode d'union : Suarez estime que cette différence a son retentissement dans l'exercice de la causalité formelle.

Celle-ci est donc exercée surtout par les accidents véritables, et elle est, estime Suarez, distincte de la forme et du sujet, puisque forme et sujet peuvent exister, Dieu le voulant ainsi, sans que la causalité s'exerce. Toutefois il ne

---

1. Suarez tient pour probable qu'il faut parler ici d'analogie de proportionalité.

2. Disp. *Metaph.* XVI.

faut pas distinguer forme et causalité comme Capréolus[1] qui les assimile à l'essence et à l'existence ; Suarez n'admet entre eux que la distinction réelle mineure, soit modale. La causalité formelle est un mode de l'accident. Il en explique la nature en disant que c'est un absolu, mais qui inclut essentiellement un rapport transcendantal.

L'effet de la causalité est un composé accidentel, ce n'est pas un être *per se*. Certains thomistes rendent raison de cette thèse en disant que l'accident n'a pas d'existence en dehors de la substance : deux essences pour une existence ne peuvent former qu'un composé accidentel. Suarez qui retrouve là la distinction réelle de l'essence et de l'existence, l'écarte une fois de plus, et appuie la thèse thomiste sur une autre raison, la disproportion entre la substance et l'accident : bien que la substance, dit-il, puisse recevoir l'accident, pourtant elle n'est pas par elle-même ordonnée à un tel acte, et l'accident ne complète pas la substance dans son genre à elle, mais dans son genre à lui. Toutefois, bien que la forme accidentelle et la forme substantielle ne forment ni une essence ni une existence unique, elles s'unissent assez pour qu'on puisse dire que l'accident exerce sur la substance une certaine causalité formelle.

5. — Les formes accidentelles sont tirées (*eductae*) de la puissance du sujet, à moins qu'elles n'aient de l'accident que la dénomination extrinsèque. Sur ce point Suarez est catégorique. Quand il n'y a pas création de forme, il y a éduction ; or il n'y a création proprement dite, selon St Thomas, que pour faire exister une forme subsistante ; l'accident ne peut donc être qu'éduit, à moins que Dieu ne le crée miraculeusement séparé de toute substance. Ce principe qui s'applique sans difficulté aux accidents naturels, s'applique aussi selon Suarez aux accidents surnaturels ; Fonseca et les Coïmbrois[2] en jugeaient autrement ; ils

1. Capréolus, *In II Sent.* d. 17, q. 1. concl. 2.

2. Fonseca, *In V Metaph.* c. 1, a. 4 ; Conimbric. *I Physic.* c. 9, q. 12. Fonseca était d'accord sur ce point avec l'école thomiste et l'école scotiste antérieures. Cependant Medina et Zumel étaient de l'avis contraire, que partagèrent Grégoire de Valentia, Vasquez, Albertini, Koninck, Torrès et Ripalda (Voir ce dernier auteur, *De ente supernaturali*, t. I).

estimaient nécessaire de mettre ici une barrière entre la nature et la surnature, et disaient qu'on ne peut éduire de la puissance d'un sujet qu'un accident ayant quelque rapport naturel avec elle ; mais Suarez estime que ce rapport n'est point nécessaire à une éduction surnaturelle et qu'en ce cas la puissance obédientielle suffit [1].

Le mot d'infusion employé par les théologiens pour marquer l'origine de la grâce semble, il est vrai, dénoter une origine purement extérieure, mais à vrai dire il n'est pas pour exclure toute dépendance du sujet *in fieri* et *in esse* ; l'infusion de la grâce n'est pas « celle de l'eau dans un vase, mais celle de la lumière dans l'air » ; le mot exclut seulement le mode ordinaire d'acquisition des *habitus* [2]. A plus forte raison, faut-il attribuer à l'éduction et non à une création les accidents qui ne sont surnaturels que quant au mode et non quant au terme, et pareillement les modes tant surnaturels que naturels.

6. — Il est très certain que les accidents exigent une cause matérielle. La preuve en est dans les changements accidentels qui se produisent dans les êtres et qui sont mieux connus encore que les changements substantiels. Eux aussi requièrent un sujet permanent. Et comment les accidents de l'être pourraient-ils en être dépourvus alors que leur nature même est d'être dans autrui : *accidentis esse est inesse*. C'est ce sujet qu'on appellera matière, par analogie avec le fond commun des changements substantiels. Mais il y a cette différence entre la cause matérielle de la substance et celle de l'accident, que la première est intrinsèque à la substance où elle remplit son office de cause, tandis que la seconde est extrinsèque à l'accident, parce que l'accident qui est une forme n'admet pas de composition.

La matière première est la cause matérielle des corps

1. *De Sacramentis*, disp. IX.

2. Cependant Suarez est d'avis contraire quand il s'agit des grâces possédées par la sainte humanité du Christ. Tout au moins parle-t-il d'infusion sans la moindre allusion à la théorie exposée ici. (*De Incarnatione*, disp. XVIII et XIX).

matériels ; c'est la substance qui est, au moins d'ordinaire, la cause matérielle des accidents. Et elle l'est par elle-même, immédiatement. Soncinas et Javelli [1] voulaient au contraire qu'il y eût l'intermédiaire d'une puissance réelle, accidentelle. Ils raisonnaient d'après l'analogie des facultés de l'âme qui sont intermédiaires entre la substance et les opérations, et aussi d'après un principe tiré d'un texte plus ou moins bien compris d'Aristote [2], que la puissance et l'acte doivent appartenir au même prédicament. Suarez nie que ce raisonnement analogique soit concluant. S'il fallait nécessairement un intermédiaire entre la substance et l'accident, n'en faudrait-il pas aussi entre la substance et cet intermédiaire, et ainsi à l'infini ? Quant au principe aristotélicien, le sens en est bien indécis, et l'interprétation qu'on en donne très contestable. Ne suffirait-il pas de dire que les puissances qui sont directement ordonnées à un acte, sont du même prédicament que celui-ci ? sans qu'on puisse pourtant conclure de là que la substance ne peut produire certains actes, soutenir certains accidents sans recourir à un intermédiaire. — Cajetan [3] d'ailleurs n'admettait pas la règle générale posée par Soncinas et Javelli. Il limitait son affirmation aux accidents qui résultent d'une action ou d'une passion. Suarez en conclut que l'existence de l'intermédiaire n'est exigée que pour des raisons particulières ; il observe aussi que le criterium de Cajetan est insuffisant, puisque les accidents supportés par la quantité ne doivent leur être ni à son activité, ni, premièrement, à sa réceptivité.

Les substances simples qui subsistent par elles-mêmes suffisent à être cause matérielle des accidents qui leur sont proportionnés. De même les formes subsistantes, même incomplètes, à condition qu'elles puissent en ce cas vraiment subsister par elles-mêmes ; c'est le cas de l'âme humaine qui est l'acte du corps. Celles qui ne peuvent subsister par elles-mêmes, peuvent probablement, soutenues par la matière, supporter une forme ou un mode accidentel : cette

1. Soncin. XII *Metaph.* q. 26. — Javell. XII *Metaph.* q. 8.
2. Aristot. XII *Metaph.* text. 26.
3. Cajetan. *In Sum. Theol.* I p. q. 54, a. 3.

règle dernière s'applique entre autres aux parties intégrantes.

La question controversée ici, est de savoir si la matière première peut supporter les accidents, et surtout la quantité, laquelle supporte les autres. — On devine la solution de Suarez. Tandis que, selon l'école thomiste [1], la matière a trop peu d'entité pour remplir seule cette fonction et a besoin au préalable d'être unie à la forme, de façon que les accidents reposent sur le composé, Suarez au contraire estime que la matière se suffit. C'est une thèse qui lui est chère et qu'il a développée avec un luxe remarquable d'arguments ingénieux que nous ne pouvons réfuter ici, mais dont il faut au moins donner un énoncé sommaire pour faire mieux comprendre la pensée de Suarez. Toutes ses vues sur la nature du composé matériel en sont éclairées. D'ailleurs la thèse que nous exposons ici ne lui est pas personnelle ; il cite parmi les auteurs du Moyen-Age et de la Renaissance, Averroès et ses partisans [2], et aussi des dissidents comme Auriol, Marsile, Grégoire de Rimini [3].

La raison métaphysique est tirée de l'entité même de la matière ; si elle suffit à être cause de la forme, pourquoi ne pourrait-elle l'être d'un simple accident ? Elle existe sans la forme ; elle peut donc agir sans elle. — Et voici les raisons physiques : en l'homme, ce ne peut être l'âme raisonnable, c'est donc la matière qui servira de sujet à la quantité. Et ce qui le prouve, c'est qu'à la mort, quand l'âme disparaît, la quantité demeure ; c'est donc à la matière qu'elle adhérait. Certains prétendent, il est vrai, que la quantité paraît identique, mais qu'elle ne l'est pas, qu'il y a dans le cadavre pour cet accident comme pour les autres substitution du semblable au semblable, ou même de l'identique

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 76, a. 6, et *de Spirit. creat.* a. 3, ad 18. — Albert. *Summa de homine*, II p. qu. An nutritio, a. 1. — Durand. *In I, Sent.* dist. 8, 2 p. q. 4. — Hervé, *Quodlib.* 24 n. 10. — Capreol. *In II Sent.* dist. 13, q. 1. concl. 2 et 3 ; dist. 18, q. 1, concl. 6. — Cajetan. *De ente et ess.* cap. 7, q. 16. — Soncin. *VIII Metaph.* q. 7, 15, 17, 18. — Javell. (*ibid.*). — Silv. Ferrar. *IV c. Gent.* c. 81, q. 2 et 3. — Soto, *I Physic.* q. 7.

2. Averr. *De subst. orbis* ; *I Phys.* comm. 63 ; *Epitome Metaph.* tract. 2, cap. ult. — Paul de Ven. *Summa de Gener.* cap. 54. — Nifo, VIII *Metaph.* disp. 4. — Zimar. *Theor.* 46.

3. Auriol. (apud Capreol. *loc. cit.*) — Marsil. *I de Gener.* q. 7. — Gregor. de Rim. *In II Sent.* dist. 12, q. 2, a. 2.

à l'identique : ce que Suarez estime invraisemblable, « moins probable », dit-il modestement. Ne dit-on pas d'ailleurs que la matière doit être disposée à recevoir telle ou telle forme ? comment le serait-elle si ce n'est précisément par l'action de la quantité ? On répond que la quantité n'a besoin d'être là que durant l'altération qui précède l'apparition de la forme nouvelle ; celle-ci la produirait ensuite à nouveau ; mais il est plus philosophique de supposer qu'elle est demeurée la même, et en particulier à l'instant de la production, instant qui peut faire difficulté. Pourquoi la forme d'ailleurs la produirait-elle à nouveau ? les dispositions antérieures qui ont disparu ne peuvent avoir ni sur les suivantes, ni sur la forme nouvelle ; car l'effet ne peut être antérieur à la cause.

A l'opinion thomiste, Suarez ne fait que de légères concessions : on peut dire, admet-il, que la quantité adhère à tout le composé, mais seulement comme l'on dit de l'homme qu'il est intelligent, bien qu'il n'ait d'intelligence qu'en son âme et non en son corps. Et comme Suarez admet que la matière a son existence dépendante de la forme, il l'admet aussi, et dans le même sens, de la quantité.

Par contre il réfute en détail toute l'argumentation thomiste. On objecte que la matière doit acquérir l'acte premier qui est substantiel avant l'acte second qui est accidentel, et Suarez répond que la quantité n'est pas acte second, mais disposition connaturelle de la substance à raison de la matière. On objecte que la quantité est une propriété non de la matière qui d'ailleurs n'a aucune efficience, mais de la substance corporelle tout entière, et Suarez répond que si la quantité convient en effet à la substance corporelle, c'est à raison de la matière comme la qualité à raison de la forme : matière et quantité ont entre elles cette double ressemblance de n'être pas actives par elles-mêmes, tout en ayant l'aptitude à recevoir. La matière elle-même reçoit la quantité. Plus que cela, sans la produire activement, puisqu'elle est pure puissance au sens qui a été dit, elle peut être pour la quantité comme une source de jaillissement de la même manière que les facultés proviennent de l'âme par une sorte de dimanation intrinsèque.

7. — La matière est donc sujet, cause matérielle de la quantité. Celle-ci l'est à son tour des autres accidents et l'on peut même poser le principe général : un accident peut être pour un autre, cause matérielle prochaine. C'est en partie une question de théologie sacramentaire [1] ; car, en dépit des Nominaux [2], les meilleurs théologiens admettent que dans la Ste Eucharistie, après la consécration, tous les accidents reposent sur la quantité [3]. Avec l'école thomiste, Suarez pense que le support fondamental des accidents doit toujours être une substance, mais qu'entre elle et eux, il peut se trouver parfois un accident intermédiaire, remplissant vraiment le rôle de cause matérielle : tel l'intellect pour la pensée, telles les facultés diverses pour les habitudes qu'elles contractent, telle à nouveau la quantité pour des modes comme la figure.

§ II. — Les accidents en particulier

I. — La Quantité [4].

1. — La définition qu'Aristote a donnée [5] de la quantité est de forme concrète, comme celle de la plupart des prédicaments. L'être pourvu de la quantité (*quantum*) est divisible en parties [6], lesquelles existent en lui, et sont aptes à être chacune, après la division, un être particulier et tel

1. Suarez. In III p. *Sum. Theol.* disp. LVI, sect. 3.

2. Pour les nominaux, il n'y aurait pas une quantité unique en chaque être, capable de servir ainsi de support. Cf. Ockam, *De Euchar.* cap. 28, et *In IV Sent.* q. 7. — Pierre d'Ailly, q. 5. — Major, dist. 12, q. 2. — Biel, *In canonem* ; lect. 44. — Marsile admet que chaque être ait sa quantité, mais il ne croit pas qu'elle puisse porter les autres accidents (*In IV Sent.*, q. 9, a. 2). — Pour Grégoire de Rimini, une forme, même accidentelle, doit être active et non simplement réceptive. (*In II Sent.* d. 12, q. 2, a. 2).

3. Les écoles franciscaines de St Bonaventure et de D. Scot, les dissidents comme Henri de Gand et Durand, sont d'accord sur ce point avec l'école thomiste.

4. Disp. *Metaph.* XL et XLI. — *De Sacramentis*, disp. LVI.

5. Aristot. *V Metaph.* c. 13.

6. Ni Suarez ni les thomistes ne parlent ici de parties essentielles : matière et forme, ni de parties potestatives : facultés ou propriétés.

être particulier. Suarez admet, comme la plupart des scolastiques, cette définition d'Aristote. Sa forme concrète, dit-il, ne doit pas surprendre : elle a l'avantage de faire comprendre aisément une vérité difficile ; elle y ajouterait celui d'insinuer la théorie particulière de Suarez sur la quantité, en laissant entendre que la substance possède des parties non moins que l'accident lui-même, puisque sans cela il ne pourrait avoir avec elle de coextension. Ce dernier mot résume la pensée de Suarez.

Pour les thomistes, la quantité *étend* la substance ; pour Suarez, elle lui est *coétendue* ; elle ne lui donne pas d'avoir des parties, elle les présuppose, tout son rôle est de les développer, de les rendre coétendues à elle-même ; c'est une atténuation notable de sa fonction et par là Suarez se rapproche dans une certaine mesure des Nominaux. On ne peut toutefois le confondre avec eux. Les Nominaux [1], en cela précurseurs de Descartes, identifient la substance matérielle avec sa quantité, ce qui revient à dire que cette substance a par elle-même sa masse et l'extension de ses parties et que ce n'est pas à un accident qu'elle doit de les posséder. Position qui rend bien difficile l'explication du mystère eucharistique, puisque la première conséquence logique de la transsubstantiation est précisément la séparabilité de la substance du pain d'avec sa quantité ; aussi certains Nominaux semblent-ils, quand ils abordent cette question théologique, abandonner provisoirement leur doctrine et admettre entre la quantité et la substance une certaine distinction réelle ; tandis que d'autres plus logiques déclarent que la quantité du pain disparaît avec la substance et qu'il ne reste plus d'autre quantité que celle des divers accidents qui subsistent, comme si chaque accident avait la sienne et comme si ces accidents pouvaient exister sans le support de l'accident quantitatif régulier faisant fonction

1. Ockam, *In IV Sent.* q. 4 ; *Quodlib.* 4, q. 29 usque ad 33 ; *De Corpore Christi*, cap. 17 et sq ; *Logica*, cap. de quant. — Biel, *In II Sent.* d. 10. — Major. *In II Sent.* d. 12, q. 2. — Albert de Saxe, *I Physic.* q. 7. — Ces nominaux avaient été devancés par Auriol (apud Capreol. *In II Sent.* d. 18, a. 2). Ils restent d'ailleurs scolastiques en admettant d'autres accidents distincts de la substance, mais ils les identifient respectivement avec leur quantité propre.

de substance. Suarez attaque l'opinion des Nominaux qui lui semble révéler une totale incompréhension du rôle de la quantité par rapport à l'extension des parties de la substance, et qui n'explique le mystère eucharistique, si elle l'explique, qu'en multipliant les miracles.

Mais une concession très importante qu'il leur fait, c'est malgré les passages d'Aristote qu'il cite [1], d'avouer que selon lui la distinction de la quantité d'avec la substance n'est démontrée de façon péremptoire que par des arguments théologiques tirés du dogme de l'Eucharistie c,'est-à-dire par la permanence de la quantité du pain et du vin séparés de leur substance, et aussi par le fait généralement admis que le corps du Christ existe sous les espèces avec sa quantité naturelle sans extension de ses parties par rapport à un lieu, donc avec une extension seulement aptitudinale : ce qui met en lumière la vraie nature de l'accident quantitatif.

Autre concession aux Nominaux ; Suarez, sans toutefois réduire à rien le rôle de la quantité, l'atténue singulièrement en donnant à la matière elle-même, avant toute réception de la quantité, de véritables parties qu'il appelle entitatives, qui sont déjà distinctes les unes des autres bien que non encore localement, et qui font à la matière une réalité si accentuée que Dieu peut la maintenir dans l'existence, même privée de la quantité.

Suarez n'est pas le premier auteur de la théorie qu'il défend. Il croit la trouver dans Scot et Andréa malgré l'incertitude de certains textes [2], peut-être dans Capréolus, bien que ce dernier auteur soutienne d'ordinaire *ex professo* la théorie thomiste [3], et surtout dans Nifo, Soto et Fonseca [4]. Voici comment il la justifie. Il prend un exemple ; soient

1. Aristot. *I Physic.* text. 13 et 33 ; III *Metaph.* text. 17 ; VII, text. 8 ; XIII et XIV ; *II de Anima*, text. 65.

2. Scot. V *Metaph.* q. 9. — Andrea, *ibid.* q. 10.

3. Capreol. *In II Sent.* d. 3, a. 1, et 3 ; d. 19, q. 1 ad 2 contra 1 concl. — Capreolus distingue deux divisions : une division effective, par séparation réelle des parties, et une division qui constitue surtout à faire qu'une partie ne soit pas une autre.

4. Nifo, *V Metaph.* d. 9. — Soto, *In Praedic.*, cap. de Quant. — Fonseca, V *Metaph.* c. 13, q. 1, s. 2 et 3.

deux parties intégrantes d'un corps, la tête, le pied ; la matière de ces parties diffère et par la disposition qu'elles affectent, et par leur être même (*entitative et situaliter*). On ne peut attribuer à la quantité d'autre fonction que d'assigner aux éléments leur *situs*, car s'il fallait encore lui attribuer celle de les différencier, il s'ensuivrait que les deux matières différeraient par quelque chose qui ne fait pas partie d'elles-mêmes, puisque la quantité leur est ajoutée ; or cela répugne ; il faut donc que les deux matières possèdent par elles-mêmes leurs éléments entitatifs. D'ailleurs pour que la matière reçoive la quantité, il faut qu'elle existe, et elle ne peut exister simplement avec des éléments en puissance. Les parties que la quantité devrait donner sont des parties substantielles dont l'ensemble constitue le tout ; or sans elles que serait la matière ? un tout n'est rien sans ses parties. Les thomistes répondront par une distinction : A ces parties la quantité ne donnerait pas leur entité, mais seulement d'être parties, mais Suarez, qui n'entend pas bien cette distinction, lui reproche de transformer en une relation réelle une relation qui n'est que de raison.

Notons toutefois que pour Suarez étendre ainsi les parties par rapport à un lieu n'est que l'*effet* de la quantité, effet que la puissance divine peut suspendre, et suspend de fait dans le mystère eucharistique ; l'essence même de la quantité c'est cette extension en puissance, « en aptitude ».

A l'objection nominaliste que Dieu peut conserver la matière étendue en un lieu, même privée de quantité, et que par conséquent cette extension locale précède la quantité, loin d'en être un effet, Suarez répond par une dénégation absolue ; ce qui préexiste à la quantité, ce sont les parties entitatives de la substance, distinctes sans doute, mais sans aucun ordre entre elles, par suite bien plus encore dénuées de toute adaptation au lieu. D'autre part, s'il n'y a pas adaptation au lieu, il peut cependant y avoir existence dans le lieu, ce que nient les thomistes ; pour eux, une substance matérielle privée de quantité, n'est nulle part ; or elle peut être présente en un lieu à la manière des substances spirituelles ; il suffira de dire que si la quantité lui manque,

elle n'aura pas de correspondance rigoureuse avec un lieu ; elle ne sera pas « circonscrite » par lui.

Mais de quelle manière existent ces parties entitatives de la matière antérieures à la quantité ? Certains les font refluer vers un point unique indivisible où elles se replieraient les unes sur les autres. Il n'y a rien d'impossible à cela ; cette sorte de concentration exigeât-elle un véritable mouvement physique, n'est pas plus impossible à une substance matérielle qu'à une substance spirituelle ; et les parties entitatives dont on parle peuvent très bien être réduites en un point. Toutefois ce mode d'existence n'est pas le seul possible, et des auteurs comme Fonseca [1] estiment avec raison qu'une substance matérielle privée de quantité pourrait encore être placée dans un espace divisible de manière à se trouver tout entière en chacune des parties de l'espace en question : c'est de cette manière que le corps du Christ réside dans l'Eucharistie en chaque parcelle, si petite qu'on le voudra, des espèces sacramentelles. Suarez ne se sépare ici de Fonseca que pour déclarer ce mode de présence miraculeux parce qu'il comporte pour une même substance la présence simultanée en divers lieux, ce qui n'est pas connaturel à la substance matérielle.

Suarez traitant de la matière première avait voulu lui donner une existence concrète en dehors de la forme, et en rendant celle-ci moins nécessaire au premier élément du composé, avait rendu moins étroite leur union ; ici c'est l'union de toute la substance matérielle avec la quantité que Suarez a défendue, par un désir analogue de donner au premier élément une réalité pleine et indépendante [2].

2. — La mesure est la relation de deux êtres qu'on compare l'un à l'autre ; or aucune essence ne peut être constituée par une relation. Mais si la quantité n'est pas de soi une mesure, du moins elle rend les êtres mesurables, car à proprement parler nous ne mesurons rien qui ne possède la

1. Fonseca, *loc. cit.*

2. Cf. Pesch, *Inst. Logic.* Pars II, vol. 2. p. 291-299 ; l'auteur expose la théorie suarézienne. Pour la théorie thomiste, voir Hugon, *Phil. Natur. Cosmologia*, p. 179-184.

quantité. Pour évaluer les corps qui remplissent l'espace, nous les examinons sous trois dimensions ; nous en connaissons ainsi le volume, et le volume appartient évidemment à la quantité.

Deux dimensions définissent une surface ; une seule est donnée par une ligne, et une ligne peut paraître formée de points ou du moins terminée par des points. Or c'est une question de savoir si la surface, la ligne, le point constituent de vraies réalités distinctes les unes des autres et distinctes du corps où on les trouve ; question peu actuelle dont nous disons un mot à cause des développements considérables que Suarez lui a donnés et des idées assez curieuses qu'elle lui a fait émettre. — Les Nominaux [1], bien entendu, nient qu'il y ait d'autres réalités que les volumes ; les surfaces et les lignes sont des dimensions réelles parce qu'elles mesurent un être réel, mais elles s'identifient avec lui et n'en sont distinctes que par l'opération de la raison ; le point n'est même qu'un terme, une privation, et si nous lui attribuons une certaine positivité, c'est uniquement pour la commodité de la pensée. — Par contre, Aristote semble toujours parler de la surface, de la ligne et du point comme de réalités véritables ; l'extrémité d'une chose, dit-il, n'est pas une privation et on ne touche pas une privation ; or on touche des surfaces, des lignes, des points. Le point existe ; c'est là où une sphère parfaite touche un corps parfaitement plan. La ligne existe ; c'est la rencontre avec un plan parfait, soit d'un cylindre, soit d'un cube reposant sur une de ses arêtes. La surface existe ; c'est à la surface que les corps opaques reçoivent la lumière, car si la lumière pénétrait plus avant, le corps serait diaphane. — C'est à la solution d'Aristote que Suarez se rallie [2]. Outre qu'elle a pour elle la majeure partie de l'école, elle est plus conforme aux principes d'une saine philosophie, plus apte à expliquer beaucoup de données de fait, plus commode pour traiter nombre de questions philosophiques.

1. Ockam, *Logic.* cap. de Quantit. — Grég. de Rim. *In II Sent.* d. 2. q. 2, a. 1. — Durand avait écrit dans le même sens *In II Sent.* d. 2, q. 4.

2. Ce n'est point celle de St Thomas, ni celle d'Albert le Grand, ni celle de Tolet. Cf. *I Pesch.* Phil. Natur. p. 40. Pour la pensée de S. Thomas; voir Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, II, p. 52.

Ces diverses grandeurs pour être distinctes du corps, observe Suarez, ne sont pas pour cela séparables; remarque judicieuse, mais que Suarez eut pu faire plus fréquemment. On allèguera qu'il répugne d'admettre au sein des corps des surfaces, des lignes, des points qui, à raison des dimensions qui leur manquent, ne peuvent exister qu'en nombre infini; Suarez répond que le nombre infini n'est pas réalisé, parce que les grandeurs dont il s'agit n'existent qu'en puissance, en ce sens du moins que leur division n'est pas effectuée. Toutefois il ajoute que ce sont des parties dont l'addition forme le tout [1]. Et il insiste sur leur rôle ; par exemple les points qui sont à l'intérieur des lignes et des corps ont pour effet d'en relier les parties, d'établir entre elles une parfaite continuité ; d'où il suit qu'on ne peut les enlever, sans briser la ligne, et la faire disparaître comme telle.

Rien de bizarre, nous semble-t-il, comme le réalisme exagéré dont fait preuve ici Suarez. Nulle part, croyons-nous, son désir d'englober dans une solution unique les vérités ou parcelles de vérité qu'il croyait découvrir en chaque système, ne l'a amené à des solutions plus étranges et moins cohérentes [2].

3. — Le point n'est ni un prédicament ni une espèce de la quantité ; il s'y ramène seulement comme son principe. Le volume est la quantité complète ; la surface et la ligne n'en sont que des forces incomplètes, du moins si on les compare au volume.

Pour le lieu [3], Aristote l'a rangé parmi les diverses espèces de quantité continue [4], mais il faut distinguer, selon les divers sens du mot. Ni l'espace pur et simple n'est chose

1. Il y contredit d'ailleurs très tôt. De même qu'une nature peut exister sans aucune subsistence, ainsi une grandeur peut exister sans rien qui la termine, sans surface, sans point; du moins cela ne répugne pas surnaturellement. Et la ligne, le point sont sans doute de faibles entités pour exister seules ; toutefois l'opinion qui les croit capables d'exister de la sorte est plus probable que l'autre.

2. Les corps tangents, dit-il encore, se trouvent au point de tangence comme réunis en un et semblent se compénétrer l'un l'autre.

3. Disp. *Metaph.* XL, s. 7.

4. Aristot. *De praedicam.*

quantitative, car il n'est rien en dehors des choses qui s'y trouvent. La présence de celles-ci n'est qu'un mode et n'est pas mesurable par elle-même, mais seulement à raison de la quantité des choses. Quant à la surface qui enveloppe l'objet, et qui est donnée par la plupart des commentateurs d'Aristote comme formant le lieu même, elle se mesure comme toute espèce de surface, notamment comme la dernière surface extérieure de l'objet lui-même. Il n'y a donc pas lieu de prendre à la lettre le passage où Aristote semblait vouloir faire du lieu une espèce particulière de la quantité [1].

Le mouvement [2] est classé par lui dans le même ouvrage au nombre des choses continues, mais sa pensée la plus précise se trouve exprimée au livre de la Métaphysique [3], où il range le mouvement parmi les choses qui n'ont de quantité que par accident. Et en effet ni la nature du mobile, ni le terme du mouvement n'autorisent à attribuer à celui-ci une forme particulière de quantité. Que le mobile soit spirituel ou corporel, cela n'influe en aucune manière sur la nature du mouvement qui peut être indifféremment lent ou rapide. Le mouvement d'altération relève de la qualité, et s'il opère par phases successives, ce n'est que par accident. L'augmentation de la substance est quantitative, mais comme la substance elle-même. Et de même la présence locale qui est le terme du mouvement corporel ; elle est quantitative si le sujet qui se meut possède la quantité. — Quant à la succession, si elle peut se décomposer en ses parties, c'est comme la substance, dont on ne fait pas pour cela une espèce particulière de la quantité.

Le temps [4] ne l'est pas davantage, bien qu'un bon nombre d'auteurs tiennent pour l'existence de cette quantité continue *fluente*, et ils notent d'ordinaire que l'écoulement du mouvement peut être irrégulier, mais que celui du temps possède une uniformité qui lui permet de mesurer le mou-

---

1. Au V[e] livre de la *Métaph.* c. 13, Aristote a d'ailleurs omis de mentionner le lieu parmi les diverses espèces de quantité continue.

2. Disp. *Metaph.* XL. s. 8.

3. Aristot. *loc. cit.*

4. Disp. *Metaph.* XL, s. 9.

vement. Cette différence n'est qu'apparente ; le temps n'est que la durée d'un mouvement particulier, celui du ciel ; sans doute ce mouvement a sur les autres l'avantage de sa régularité, mais ce n'est là qu'une différence de degré. S'il sert de mesure aux autres, c'est seulement à ce titre-là et nullement à cause d'une différence de nature. On oppose parfois la rapidité du mouvement à la longueur du temps ; ce n'est qu'une façon abrégée de parler ; on veut dire simplement que tel mouvement exige moins de temps qu'un autre et on ne nie pas pour cela que le temps lui-même ne soit la durée d'un mouvement. Le temps suit le mouvement et n'est pas plus quantitatif que lui comme Aristote le précise encore au livre de la Métaphysique [1].

4. — Depuis Aristote [2], toute l'école distingue, outre la quantité continue dont les parties sont réelles et se tiennent, une quantité qui est peut-être davantage dans l'esprit et dont les parties, séparées les unes des autres, lui valent le nom que nous calquons sur le latin de quantité *discrète* [3]. De façon concrète, cette quantité c'est le nombre. Et la question se pose précisément de savoir quelle en est la réalité, et par suite si l'on peut y voir une véritable espèce de la quantité.

Aristote a ouvert la voie en donnant de la quantité la division bipartite que nous venons de dire et toute l'école thomiste s'y est engagée après lui [4] ; même Scot et Henri de Gand s'y sont ralliés. Cette école va jusqu'à dire que le nombre, considéré matériellement, ne forme sans doute qu'un aggrégat, mais que formellement il énonce un accident qui existe partiellement en plusieurs sujets. Cet avis trop réaliste déplaît à Suarez qui, sans dénier au nombre toute réalité,

1. Aristot. V *Metaph.* c. 13.

2. *Ibid.* et *De Praedicam.* cap: de *Quantit.*

3. Disp. *Metaph.* XLI.

4. St Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 11, a. 1 et 2 ; q. 30, a. 3. — Capreol. *In I Sent.* d. 24, q. 1, concl. 5. Cajetan et Soto, *Logica.* — Soncin. X *Metaph.* q. 6. — Scot. V *Metaph.* q. 9. — Henri de Gand. *Sum.* I p. a. 29, q. 7 (il cite Avicenne III *Metaph.* cap. 5).

refuse cependant d'y voir un accident[1], et ne lui reconnaît d'autre unité que celle que crée l'esprit en additionnant les unités qu'il considère[2]. S'il y a un ordre entre ces unités, c'est notre esprit qui l'y met, et arbitrairement, car une unité envisagée comme telle en vaut une autre ; et il ne faut pas dire comme les thomistes que la dernière est une sorte de forme qui en achevant le nombre détermine et fixe ses propriétés, puisqu'il n'y a pas en réalité plus de dernière unité que de première. Ce sont toutes les unités qui au même titre constituent le nombre. L'unité relative de celui-ci ne provient d'aucune d'elles, mais simplement de notre esprit. Elle ne réside qu'en lui et l'opération mentale qui les rassemble ne leur ajoute ni réalité, ni mode nouveaux. Toutefois cette unité constitue une raison suffisante pour que le nombre puisse être considéré comme un être et pour qu'on le fasse entrer dans le prédicament : « Ceci dit, note Suarez[3], pour justifier la manière commune de parler et ne pas s'en écarter absolument ; car en ces sortes de choses, bien qu'il soit souvent nécessaire de penser avec le petit nombre, il faut cependant parler avec tout le monde. » D'ailleurs pour le fond de la question, Suarez croit être d'accord avec Aristote, dont la division permet fort bien que le deuxième terme soit simplement analogue au premier.

Une question toute connexe est celle de savoir si la quantité discrète se rencontre dans les êtres spirituels. L'école thomiste le nie parce qu'il n'y a de vraie quantité que dans les êtres matériels, et que le nombre, espèce de quantité, ajoute à l'être un accident qui ne se retrouve pas dans les êtres spirituels. Ceux-ci n'ont qu'une unité transcendantale qui échappe aux prédicaments. Chose assez

1. D'accord avec Albert le Grand, VIII *Metaph.* tr. 1, c. 8 ; Auriol (apud Capreol. *In I Sent.* d. 24) ; Ockam, *In I Sent.* d. 24, q. 2 ; Grégoire de Rimini (*In I.* d. 24, q. 2, a 2) ; Marsile (*In I* q. 1, a. 37). — Fonseca partage ce sentiment quoiqu'il persiste à dire avec l'école thomiste que le nombre est une espèce de la quantité

2 Le nombre neuf n'est pas autre chose que les unités qui le constituent. Il est vrai qu'ailleurs Suarez atténue un peu sa pensée (sect. 4) pour reconnaître avec Aristote que six n'est pas seulement deux fois trois.

3. Dis. *Metaph.* XLI, s. 1, n. 17.

curieuse, Suarez se rallie à cette manière de voir et parle avec quelque vivacité de ceux qui la combattent [1]. — Toutefois, il fait bien vite aux Nominaux [2] de notables concessions. Ils observaient que l'unité transcendantale se prête à la numération tout aussi bien que l'autre, qu'on peut compter les anges tout comme on compte des grains de blé et qu'au Xe livre de la Métaphysique, Aristote définit le nombre « une multitude qu'on peut dénombrer par l'unité ». Suarez qui conteste d'une part que la multitude transcendantale soit formée de vraies unités, et qu'elle possède elle-même la sienne, reconnaît par ailleurs qu'à ne considérer que ce qui est de raison, c'est-à-dire la numération ou la numérabilité intellectuelle, on retrouve le nombre chez les êtres spirituels aussi bien que dans les pierres, bien que cette dénomination de raison ne suffise pas à faire du nombre une réalité ni une véritable quantité : la quantité n'est autre chose que l'étendue corporelle.

La quantité continue se divisait simplement en volumes, surfaces et lignes et il n'y avait pas lieu de pousser la division plus loin, par exemple selon la longueur ou la forme de la ligne comme St Thomas semble le faire [3] ; en effet ces dimensions ne changent rien aux propriétés des êtres. — Mais la quantité discrète comporte divisions et subdivisions : deux catégories d'abord, les nombres pairs et impairs, puis l'énumération de tous ces nombres qui ont tous leurs propriétés particulières et qui dès lors constituent autant d'espèces.

5. — A la suite d'Aristote [4], les scolastiques énumèrent les propriétés de prédicaments comme de la substance ; ce sont souvent des sortes de résumés assez négatifs des doctrines qui les concernent. Suarez s'est conformé à l'usage

1. Aristot. III *Physic.*, c. 6, 7, 41 ; II *de Anima*, c. 6 ; III *Metaph.* c.2. — St Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 3, a. 3. — *In I sent.* d. 24, q. 1, a. 3 ;, *de Potent.* q. 9, a. 7. — Capreol. *In I Sent.* d. 24, q. 1. — Gilles de Rome, Deza, *ibid.* — Soncin. X *Metaph.* q. 13. — Javelli, lib. : 8, q. 11.

2. Auriol (apud Capreol. *loc. cit.*) ; Ockam, Grég. de Rimini, Biel (*ibid.* q. 2, a 3), Marsile (*ibid.* q. 27, a. 1 et 2).

3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 7, a. 3 ad 2 et II. II. q. 52, a. 1.

4. Aristot. *De Praedicam.* cap. de Quantit.

et il n'a pas manqué de donner encore à cette occasion une note assez caractéristique. Plus qu'ailleurs, nous semble-t-il, sa finesse l'a bien servi, quoiqu'on remarque, ici encore, plus d'une trace de la physique imparfaite du temps.

Une première propriété de la quantité, c'est de n'avoir pas de contraire. Les contraires qu'on croit remarquer sont plus d'apparence que de réalité. Non point qu'il faille y voir, comme le suggérait Aristote, de simples relations, qui n'existeraient d'ailleurs qu'avec des termes variables, ce sont plutôt des privations, donc des contrariétés improprement dites. Ainsi peut-on dire que ce qui est petit n'est pas contraire de ce qui est plus grand. Mais Suarez n'applique pas ainsi son principe ; il l'entend plus subtilement de la manière suivante : l'augmentation et la diminution se ressemblent en ce que toutes deux impliquent un accroissement et une perte, mais dans la diminution la perte est plus grande que dans l'accroissement.

La quantité ne peut s'accroître en intensité, affirme encore Aristote, et en effet un nombre double ne répond pas mieux à la notion de nombre qu'un nombre simple ; l'intensification est une propriété de la qualité, non de la quantité. — Il est vrai, la quantité est capable de condensation et de raréfaction, mais elle n'a cette propriété qu'à raison de la substance. Le grave et le léger, qui sont des contraires, ne sont point des modifications *(affectiones)* de la quantité, mais des qualités véritables, quoiqu'Aristote en ait une fois parlé [1] selon l'opinion commune qui faisait du lourd une simple multitude de surfaces. — On remarquera cette affirmation intéressante qui requiert pour la matière la qualité non moins que la quantité et qui se refuse à ne voir dans les corps que des propriétés ou mieux des abstractions géométriques.

Aristote affirme que la quantité est le principe de l'égalité ou de l'inégalité, comme la substance est celui de l'identité ou de son contraire, la qualité celui de la ressemblance ou de la dissemblance. Suarez a soin d'ajouter qu'il peut cependant y avoir égalité par analogie entre choses aux-

1. Aristot. *V Metaph.* c. 13.

quelles la quantité fait complètement défaut, comme entre les trois personnes divines. Il note aussi que l'égalité n'est pas nécessairement réelle, qu'il peut n'y avoir dans un être, en attendant son pareil, qu'une aptitude à cette relation d'égalité. Il aurait pu d'ailleurs arriver autrement à cette conclusion que l'égalité n'est ni une chose proprement dite ni un mode.

La quantité peut avoir ou non le caractère de mesure. La quantité discrète ne peut se diviser qu'en unités, tandis que la quantité continue est divisible à l'infini. Elle-même est finie ou infinie [1] : proposition assez singulière, qui est contredite par d'autres textes d'Aristote, et qu'on ne peut admettre que si on l'entend avec Scot d'un infini en puissance [2], car il faut admettre avec St Thomas qu'une multitude infinie ne serait pas un nombre et qu'une ligne infinie ne serait pas une ligne [3]. Seulement l'interprétation de Scot fait violence au texte d'Aristote, car le Stagyrite y présente comme deux alternatives distinctes que la quantité soit finie ou infinie ; or l'infini en puissance est en même temps fini en acte. Une fois de plus, Suarez estime la question sans solution certaine. Peut-être Aristote a-t-il parlé de manière hypothétique pour signifier que l'infini en acte, s'il était possible, serait une division de la quantité.

II. — La Qualité [4].

Le mot a une portée très générale ; il y a déjà de la qualité dans la substance, dont la différence spécifique précise et qualifie le genre ; tous les accidents ajoutent à la substance un qualificatif, mais il en est un surtout qui mérite ce nom, qui touche de plus près à la substance, et semble davantage en un sens s'identifier avec elle, car d'ordinaire il est le seul à demeurer avec elle quand tous les autres se modifient. Accident moins matériel que la quantité, qui souvent s'y adapte, mais souvent aussi y échappe, qui se dérobe à la

1. Aristot. *I Physic.* c. 2, text. 15 ; III, c. 4 text. 24.
2. Scot. II *Metaph.* q. 9.
3. S. Thom. V *Metaph.* lect. 15.
4. Disp. *Metaph.* XLII

mesure et qui se rencontre même chez des êtres spirituels, au risque d'échapper aux prédicaments. Les écoles matérialistes ont tendance à nier cet accident pour le confondre avec la substance, tandis que les mathématiciens et les mécanicistes veulent la réduire à la quantité qui dans les êtres matériels en est la compagne obligée et en rend la mesure possible. Il faut convenir que la nature délicate et multiforme de la qualité en rend l'étude difficile.

Les scolastiques laissant aux physiciens l'étude concrète et expérimentale des sons, des couleurs et autres qualités de la matière, se sont appliqués surtout à perfectionner la définition générale de la qualité et à bien en caractériser les principales divisions. Aristote s'était borné à une formule où beaucoup hésiteraient à voir mieux qu'une tautologie [1] ; St Thomas [2] dans ses premiers ouvrages surtout, l'avait appelé : un accident absolu consécutif à la forme, et dans la *Somme théologique*, un mode de la substance qui détermine sa potentialité par un être accidentel [3]. D'autres avaient précisé encore, en excluant de cette dernière formule, d'abord la quantité comme Aristote, puis les autres accidents qui tiennent moins à la substance comme telle. Suarez résume et achève assez heureusement toute cette élaboration par la définition suivante qui met bien en relief le but spécial de la quantité : un accident absolu destiné *per se* et avant tout à orner intrinsèquement et à parachever la substance, pour qu'elle soit déterminée comme il le faut, et dans son acte, et dans sa puissance d'action. Ainsi le rôle de la qualité est bien semblable à celui de la forme, et de là vient qu'à défaut des essences, ce sont les qualités que nous cherchons à connaître ; si nous prenons les effets et les actes comme des éléments précieux de connaissance, c'est qu'ils dérivent des qualités et qu'ils les manifestent.

Au livre des Prédicaments, où Aristote a considéré la

1. Aristot. Ποιότητα δὲ λέγω καθ'ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται (*Praedicam.* VIII. *De qualit.*)

2. S. Thom. *In IV Sent.* d. 12, q. 2 ; III *Physic.* lect. 5 ; V *Metaph.* lect. 9 ; *Sum. Theol.* I. II. q. 49, a. 2 ; III p. q. 77, a. 2.

3. S. Thom. V *Metaph.* lect. 16 (Cf. Sum. Theol. *loc. cit.* — Suarez goûte moins cette deuxième explication).

qualité de plus près que dans sa Métaphysique, il la divise en quatre espèces, dont chacune à son tour comprend deux termes selon les degrés où la qualité se trouve. Voilà comment St Thomas explique cette division. Ou bien l'on considère la qualité selon qu'elle affecte *bien* ou *mal* le sujet, et suivant qu'elle est plus ou moins mobile on l'appelle *habitus* ou *disposition.* Ou bien la qualité est envisagée comme un pouvoir plus ou moins fort et on l'appelle en ce cas *puissance* ou *impuissance.* Ou encore c'est le fruit d'une action reçue et cette altération est éphémère ou durable : *passion* et *qualité passive.* Ou enfin la qualité est une modification particulière de la substance matérielle pourvue de quantité, et en ce cas on parle de *figure* extérieure ou de *forme* du mot.

Suarez admet les différents termes de cette division, mais il en goûte peu la justification rationnelle, et il ne lui ménage pas les reproches. Il estime en particulier qu'elle définit mal la troisième catégorie ; elle a tort d'y mettre seulement le fruit de la passivité créée, alors que pour Aristote on doit aussi bien y faire entrer ce qui en est le principe, et par ailleurs il y a même dans les autres catégories des qualités qui devraient, d'après l'explication thomiste, être appelées passions ou qualités passives. Partant donc lui-même de ce qu'il a assigné comme but à la qualité et des rapports que celle-ci soutient avec la substance, il propose la division suivante. Ou bien la qualité perfectionne la substance en son *être* formel, et l'on a la quatrième catégorie, forme ou figure. Ou bien la qualité perfectionne la substance dans l'ordre de l'*opération* : si elle est opération elle-même on a la troisième catégorie, et si elle est principe prochain d'opération, on a la deuxième ou la première catégorie, selon que le principe est donné par la nature ou encore surajouté soit infus soit acquis.

Nous n'avons pas à insister sur ces divisions ingénieuses. Pour une part, ainsi que l'observe le cardinal Mercier, elles sont « affaire de terminologie plutôt que de doctrine »[1], et le P. Sertillanges estime que « s'y appesantir,... serait

1. Card. Mercier. *Ontologie*, tome I, p. 139.

prendre la paille des mots pour le grain des choses »[1]. Notons seulement le soin qu'a pris Suarez de justifier la division aristotélicienne, et de montrer tour à tour qu'elle était complète et irréductible. Il justifie Aristote contre lui-même ; et si le Philosophe semble dire qu'il n'a énuméré que les qualités principales, Suarez déclare que sans doute il ne parle de la sorte que par modestie et qu'à vrai dire il ne connaissait point d'autres qualités. Suarez pense même que les membres de la classification diffèrent entre eux, non point seulement d'une distinction de raison même formelle, mais d'une distinction réelle. Quant à la division bipartite de chaque groupe, elle est seulement accidentelle dans les trois derniers ; pour le premier il y a difficulté ; mais sur ce point Suarez[2] se prononce contre Scot[3] pour St Thomas qui dans la Ia IIae [4] voit entre l'habitus et la disposition une différence plus profonde, due à ce que la durée plus ou moins grande de ces qualités provient de leurs causes et non point du sujet qui les reçoit. Seulement tandis que pour St Thomas, la science et les vertus sont de soi permanentes, l'erreur et le vice fugitifs, Suarez estime que ni les qualités bonnes ni les qualités mauvaises ne sont de soi permanentes ou fugitives ; il faut distinguer selon les cas, et Suarez croit, sur ce point encore, être fidèle à la pensée d'Aristote.

Sans s'attarder à la quatrième catégorie qui intéresse plus particulièrement les physiciens, Suarez a longuement étudié et les *habitus*, et les puissances.

A. Les puissances[5].

Ces puissances ne sont pas seulement les énergies des êtres sans raison et les facultés non moins actives des êtres

1. Sertillanges. *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 110.

2. Disp. *Metaph.* XLII, s. 6, n. 12 et seq.

3. Scot. *De Praedicam.* de Qualit.

4. S. Thom. *Sum. Theol.* I. II. q. 49, a. 2 ad 3. (Suarez cite aussi du Docteur Angélique un passage qui paraît en sens opposé, *De Malo*, q. 7, a. 2 ad 4.)

5. Disp. *Metaph.* XLIII.

raisonnables. Peut-être faut-il y joindre des puissances dénuées d'activité, de simples capacités de réception. Tel est le sentiment de la majorité des scolastiques. Suarez s'en écarte. Sans nier l'existence de ces réceptivités, il prétend qu'elles sont toujours jointes à des puissances actives, de manière à former comme des puissances mixtes. C'est une manière détournée d'insister sur le caractère actif des êtres et nous pouvons signaler là une tendance au dynamisme que plus tard professera Leibniz.

A plus forte raison ne fait-il pas de la puissance objective ni de la puissance résistive des puissances spéciales. La première n'est logiquement qu'une absence intrinsèque de répugnance à l'existence, physiquement qu'une dénomination extrinsèque prise de l'agent ou du patient. Quant aux cas de résistance, ou bien ils ne dénotent qu'une puissance active ou passive ordinaire ; par exemple la chaleur agit, quand elle atténue la fraîcheur de l'eau ; ou bien même ils ne comportent l'adjonction d'aucune qualité nouvelle, ils sont dus seulement à ce qu'une qualité est assez étroitement unie à la substance pour ne pas s'en laisser détacher ou encore à ce que sa nature elle-même, au moins à certains degrés, est un obstacle à l'action transformatrice de l'agent.

Qu'il y ait des principes destinés avant tout à s'exercer par des actions transitives et à en être l'origine immédiate, complète en son ordre, c'est ce que montre l'expérience ; l'intellect agent est de cette nature, et de même la puissance attractive de l'aimant. Pourquoi limiter ces principes à des actions transitives ? c'est que si les actions sont immanentes, le principe est mixte, partie actif, partie passif, actif pour produire l'acte, passif pour le recevoir. N'y a-t-il donc pas de principes purement passifs ? Sans doute, la matière et la quantité ont leur réceptivité qui n'est que passive, mais qui n'est pas une forme spéciale de la qualité. Les exemples de qualités passives allégués par les auteurs impliquent tous activité non moins que passivité, à moins que ce ne soient simplement des dispositions matérielles. Les puissances sensitives ont manifestement quelque activité et il paraît certain que S[t] Thomas, lorsqu'il les appelle passives, veut seulement dire que tout en étant

mixtes elles sont plutôt faites pour recevoir que pour agir. On prétend qu'à une puissance active doit toujours correspondre une puissance passive ; c'est inexact : la puissance objective ou logique peut suffire, celle qui répond dans la créature à l'activité toute-puissante de Dieu ; à tout le moins, s'il faut une passivité plus réelle, n'est-il pas nécessaire que ce soit une qualité spéciale : ainsi la chaleur agit directement sur la passivité de la matière quand elle en fait surgir la forme.

Quant à l'existence des principes mixtes, elle constitue, elle aussi, une vérité d'ordre expérimental. Il n'y a aucune controverse à ce sujet, s'il s'agit d'une activité et d'une passivité qui aient des objets divers, et il ne peut y avoir aucune contestation fondée si l'activité et la passivité ont un objet identique, puisque tel est le cas des actes immanents reçus dans et par la faculté qui les a produits ; la volonté contient son acte aussi bien qu'elle l'émet. Les facultés vitales qui ont le privilège de ces sortes d'actes, s'appelleront donc mixtes à raison des deux aspects sous lesquels elles se font envisager, peut-être même des deux raisons formelles qu'elles contiennent et qui permettraient, si on le voulait, de les rattacher en même temps à deux prédicaments. Si l'on préfère se conformer au langage reçu, on les appellera puissances passives malgré tout, mais en entendant bien que ces puissances commencent par produire l'acte qu'elles reçoivent. Aristote qui veut que l'immutation de la puissance passive provienne d'un agent étranger, doit être abandonné dans la question présente : il n'a dû penser qu'aux passivités transcendantales, à moins qu'on ne veuille, par une exégèse un peu forcée, admettre que l'agent étranger puisse désigner la faculté elle-même envisagée tour à tour sous des aspects différents.

Si la puissance se distingue de l'*habitus*, comme il a été dit, parce qu'elle est donnée par la nature tandis que l'*habitus* est infus ou acquis, on s'explique mal la question que se pose Suarez de savoir si toute puissance est naturelle. Cette question doit se résoudre par l'affirmative, d'après la définition même de la qualité et la division qui a été donnée de ses diverses espèces. Mais une qualité peut être

naturelle à un autre titre que son origine ; on peut l'appeler ainsi à raison de son adaptation à sa nature et de la fin qui lui est assignée. Il y a là un nouveau problème et cette fois le mot puissance déborde bien la deuxième espèce et même toute la catégorie de la qualité.

On demande s'il peut y avoir des puissances sans adaptation à la nature et neutres, ou encore des puissances qui la dépassent, telle la puissance obédientielle, ou même des puissances qui la violentent. Et la réponse générale de Suarez est au fond que toute puissance, du moment qu'elle réside dans le sujet, offre avec lui quelque connaturalité, faute de quoi elle n'y pourrait séjourner ; ce qui ne veut pas dire que certaines puissances ne soient pas vraiment et essentiellement surnaturelles, c'est-à-dire accordées à la nature au-delà de ses exigences et pour des fins qui la dépassent ; ce qui n'empêche pas non plus que certains actes adaptés à l'agent, considéré comme tel, ne soient préjudiciables au patient qui les reçoit.

A côté des puissances naturelles et surnaturelles qui peuvent être infuses ou acquises, Suarez place, bien entendu, la puissance obédientielle qui peut être, selon lui, aussi bien active que passive, active non seulement négativement, mais positivement pour coopérer à la motion de l'agent principal et accomplir sous ses ordres des actions qui dépassaient sa capacité naturelle ; passive pour recevoir la grâce divine et la gloire. Ces puissances obédientielles sont vraiment de soi naturelles dans leur entité, et Scot l'a affirmé nettement [1] ; toutefois ce qualificatif exposerait au danger de pélagianisme et il ne faut point l'employer parce qu'une puissance se dénomme par son acte, et qu'ici l'acte est surnaturel. C'est donc bien de puissance obédientielle qu'il faut parler avec Cajetan conformément à la doctrine de Capréolus et de S[t] Thomas [2]. — Cajetan [3] affirme aussi qu'il peut y avoir des puissances passives vio-

1. Scot. *In II Sent.* d. 2 q. 6.

2. Cajetan, *In I p.* q. 1, a. 1 et q. 12, a. 1. — Capreol. *In I Sent.* d. 42, q. 1, a. 3 ad 5 contra 4 concl. — S. Thom. *In I Sent.* d. 14, q. 9, a. 2 ; *De Verit.* q. 29, a. 3 ad 3 ; *de Potent.* q. 1, a. 3 ad 1. q. *de Virtut.* a. 10 ad 13.

3. Cajetan. Opusc. *de Potent. neutra* (Tom. 3. op. 3).

lentes ; on peut se ranger à son avis, mais à condition de l'expliquer encore par une distinction. En un sens, aucune puissance passive n'est contraire à la nature de l'être, autrement elle n'y serait pas reçue, mais son acte peut être opposé à un autre et léser ainsi la nature indirectement. — Quant aux puissances neutres ou indifférentes, il faut en admettre contrairement à Cajetan et à Soto [1]. Car la puissance passive qui sert de quasi-matière à une forme, est indifférente comme celle-ci aux diverses actuations dont la forme est susceptible ; et si on l'envisage dans l'adaptation propre qu'elle a, non plus à des formes, mais à des actes, on devra convenir que cette adaptation n'est pas toujours rigoureuse, qu'elle est une réceptivité plutôt qu'une exigence et que cette réceptivité n'est pas sa fin principale.

On observera que ces puissances neutres et violentes sont de toute nécessité hors du prédicament, et que la puissance obédientielle elle-même peut l'être, d'après la réalité qu'elle qualifie.

A chaque puissance donc correspond un acte qui lui est proportionné ; mais tandis que la puissance passive en requiert un qui l'actue et l'achève, la puissance active au contraire, en veut un qui dérive d'elle et en soit comme l'émanation. Si donc l'acte est immanent, il est vis-à-vis de la faculté à laquelle il correspond dans deux attitudes différentes suivant les deux aspects où elle se présente ; il émane d'elle en tant qu'active, il l'actue en tant que passive. Toujours d'ailleurs, il faut qu'il se distingue d'elle ; car la cause active, comme efficiente, doit différer réellement de son effet, et la cause passive, qui est cause matérielle de son acte, doit différer de lui comme de sa forme. Mais la distinction peut n'être que modale.

Si l'on prenait la puissance au sens de possibilité, il faudrait dire que l'acte l'emporte sur la puissance par la perfection et par la priorité de la connaissance, bien que dans l'ordre de la durée il vienne après elle ou du moins lui soit simplement contemporain [2].

1. Cajetan. *Ibid.* q. 1. — Soto. *II Physic.* q. 1 ad 2.
2. Suarez parle ainsi pour tenir compte de l'opinion qui admet la possibilité d'une création *ab aeterno*, comme Aristote admettait la communication éternelle du mouvement au monde.

Si la puissance est une puissance réelle, celle dont on parle ici, le rapport est le même, dans l'ordre de l'existence comme dans celui de la connaissance ; mais dans l'ordre de la dignité, une distinction s'impose ; tandis que l'acte de la puissance active peut être plus imparfait qu'elle, celui de la puissance passive est au contraire plus parfait à raison de l'achèvement qu'il lui donne.

B. Les habitus ou dispositions permanentes.

1. — La puissance, du moins la puissance active, peut être aidée par une disposition permanente, infuse ou acquise, qu'on appelle d'un mot intraduisible en français l'*habitus* [1], qui souvent coïncide avec l'habitude, mais qui souvent aussi s'en distingue. L'utilité de l'*habitus* s'explique : certains pouvoirs ne sont pas accordés à la créature avec une parfaite détermination à leur objet ; ils ont donc besoin d'être renforcés. Et ils peuvent l'être grâce à leur souplesse. Il n'en est pas ainsi dans le domaine des forces purement matérielles qui n'ont ni liberté, ni spontanéité. Par contre c'est le cas des forces intelligentes auxquelles l'universalité de la raison communique une sorte d'indifférence, bien qu'elle puisse en fixant son regard sur le vrai, faire prendre aux facultés qui dépendent d'elle la direction que comporte leur bien. Ces forces sont à la fois actives et passives ; elles ont des actes immanents, et c'est encore ce qui explique qu'elles soient capables d'habitus ; si leur acte ne demeurait pas en elles, elles n'en éprouveraient pas l'influence, elles ne verraient pas se renforcer par lui la tendance qui l'a fait émettre. Les facultés d'ordre sensible, comme l'appétit sensitif, l'imagination, la cogitative, sont chez l'homme susceptibles d'habitus à cause de leur union avec des facultés supérieures indéterminées.

A proprement parler, la faculté motrice qui est uniquement active, et les organes du mouvement qui sont matériels ne sont pas capables d'habitus ; c'est la thèse thomiste

1. Disp. *Metaph.* XLIV.

à laquelle s'est rallié Almain [1]. Toutefois Suarez concède à Scot, à Ockam et à Biel [2], qu'il peut y avoir dans le corps des dispositions matérielles qui imitent les habitus et peuvent faciliter son action, et que les facultés supérieures d'intelligence et de volonté en tant qu'elles président au mouvement des organes, peuvent acquérir des habitus véritables que les actes extérieurs renforceront à raison de l'effort requis pour les produire.

Suarez ne parle là que de l'homme ; quant à l'animal sans raison, il ne l'estime pas capable d'habitude, même sous l'action et la direction de la raison humaine, comme le pensait St Thomas [3]. Il exige en effet, sans bien expliquer pourquoi, que la faculté à renforcer par l'habitus soit unie dans le sujet même à la raison qui lui commande. Il se méprend à coup sûr sur la souplesse des facultés sensibles, qu'il croit absolument déterminées par leur objet, sans voir que cet objet même n'est pas fixé par la nature avec toutes les précisions ultimes qu'il peut recevoir. Pourtant il croit devoir faire à l'opinion thomiste une certaine concession en reconnaissant que chez l'animal la répétition des actes peut amener un phantasme à adhérer davantage à l'esprit, ce qui rendra son action plus efficace.

Si une connaissance en devenant plus vive tient lieu d'une habitude, ne pourra-t-on dire d'après le même principe que la raison n'a pas besoin d'habitus et que les espèces intelligibles suffisent à la déterminer de plus en plus selon qu'elles sont plus ou moins implantées dans l'esprit ? Suarez estime que non, parce que les espèces intelligibles n'ont pas pour première raison d'être de renforcer une faculté, mais bien de rendre possible son opération, en lui rendant présent et intérieur l'objet extérieur de sa connaissance. Prises en elles-mêmes, elles sont de simples représentations qui ne suffisent pas à faire facilement juger et raisonner [4].

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I. II. q. 50, a. 3 ad 3. — Almain *In III Sent.* d. 23, q. 1 ; *Moral.* tract. 1. c. 17.

2. Scot. *In III Sent.* d. 33, q. unic. § Ad I, in sol. ad 3. — Ockam, *Quodlib.* 3, q. 17 ; Biel, *In III Sent.* d. 23, q. 1, a. 1, dub. 1.

3. S. Thom. *Sum. Theol.* I. II. q. 50, a. 3 ad 2.

4. Ne pourrait-on dire la même chose du phantasme, de l'image qui pour Suarez tient lieu d'habitus chez l'animal ?

D'ailleurs si elles tenaient lieu d'habitus intellectuels, il faudrait pouvoir les diviser comme ces habitus eux-mêmes, dire qu'il en est de pratiques, de spéculatives, que certaines sont vertus et que d'autres ne le sont pas : locutions qui vont non seulement contre le langage reçu, mais contre la notion que fournit de ces habitus divers une étude philosophique de la question.

2.— L'habitus informe donc la faculté et l'incline à produire son acte; il fait accomplir celui-ci « avec plus de promptitude, de facilité, d'agrément » ; mais le mode de cette efficience a soulevé quelques difficultés. Pour Auriol, Durand, La Palu [1], l'habitus n'agirait sur l'acte que d'une manière éloignée comme condition ou comme disposition ; il ne pourrait produire l'acte lui-même, puisque c'est d'un acte qu'il provient et qu'il lui est inférieur ; la cause doit être supérieure ou égale à son effet. Mais outre qu'il ne s'agit point de le donner comme cause totale, il faut faire observer que si l'on admet le secours qu'il prête à la puissance, on ne peut l'imaginer que sous la forme active d'une coopération [2]. Il n'y a pas toujours d'obstacles à écarter et souvent d'ailleurs on ne peut empêcher les actes contraires qu'en aidant à produire des actes convenables. La disposition à laquelle avait songé Scot ne serait pas une explication suffisante, car elle devrait consister à rapprocher davantage le patient de l'agent ; or le patient ici, c'est l'acte lui-même, incapable d'être plus uni qu'il ne l'est à la faculté qui le produit. Il y a donc entre la faculté et l'habitus une vraie coopération active, et cette coopération ne s'exerce pas en intensifiant du dedans la faculté, puisque, dit Suarez, celle-ci est en soi indivisible [4], mais en lui ajoutant du dehors une actuation, une énergie nouvelles qui, avec elle, contribueront à la production de l'acte. — C'est aussi de concert

1. Auriol (apud Capreol. *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 2 in princ.) — Durand *In III Sent.* d. 23, q. 2, 3 et 4. — La Palu, *ibid.* q. 2.

2. Thomistes et Nominaux sont d'accord sur ce point.

3. Scot. *In I Sent.* d. 17, q. 2.

4. Suarez parle de l'intensification comme il ferait d'un accroissement quantitatif.

avec la faculté que l'habitus agira sur la *substance* de l'acte ; car on ne peut se contenter, ni de lui en faire produire un mode, ni de lui en attribuer soit l'intensité, soit la facilité avec laquelle il est produit ; cette modalité même ne s'explique que par une action sur la substance. — Toutefois si l'habitus agit ainsi comme une faculté véritable, une différence demeure qui l'en sépare, c'est que la faculté peut agir seule tandis que l'habitus ne le peut pas. Dès lors l'habitus et la faculté ne sont pas deux agents égaux et simplement coordonnés ; c'est avec raison que Capréolus et Cajetan [1] s'élèvent contre cette conception ; c'est de subordination qu'il faut parler, en maintenant toutefois plus que ne le font ces deux auteurs, la distinction des principes ; on dira que si l'acte entier est produit par chacun des deux agents, aucun des deux ne le produit totalement.

La nature de l'habitus qui est d'aider une faculté déterminée, limite son concours aux actes que cette faculté peut produire ; il ne peut même toujours les produire tous. Si l'on considère qu'il est le fruit de certains actes très déterminés [2] parce qu'ils sont réels donc particuliers, on devra dire que c'est à ces actes-là seulement que peut s'étendre son influence ; tout au plus pourra-t-on ajouter les actes qui seraient virtuellement contenus dans les premiers.

3.— L'origine des habitus acquis est certaine, c'est la répétition des actes ; mais il faut définir la nature de la causalité que l'acte exerce sur l'habitus. Durand parle de causalité dispositive [3] ; comme Suarez l'a remarqué à propos de l'action inverse de l'habitus sur l'acte, la passivité qu'énonce la simple disposition est manifestement insuffisante à expliquer ici les données de l'expérience. A vrai dire, ceux qui hésitent à donner à l'acte une véritable efficience sur l'habitus sont ceux qui croient à son infériorité vis-à-vis de celui-ci et qui appliquent en la circonstance l'un des corollaires du principe de causalité d'après lequel la cause

1. *Loc. cit.*
2. Suarez ne parle ainsi que des *habitus* acquis.
3. Durand. *In III Sent.* d. 33, q. 2.

doit être au moins supérieure à son effet. Or Suarez, après avoir bien pesé divers textes de St Thomas en sens contraire [1], déclare qu'il est préférable de donner la supériorité essentielle à l'acte, bien qu'à des titres secondaires, l'habitus ait celle de l'indépendance et de la durée [2]. L'acte peut donc produire l'habitus [3]; en revanche, comment celui-ci produira-t-il l'acte ? Il n'en est que le germe, répond Cajetan. Il n'en est que l'agent partiel, répond Scot, et son insuffisance est compensée par celle de la faculté qu'il perfectionne. C'est manifestement vers cette deuxième solution que penche Suarez.

L'habitus acquis, ou habitude, est dû à la répétition des actes, mais comment expliquer ce fait incontestable ? si le premier acte de la série n'a pu créer l'habitude, comment les autres le pourraient-ils davantage ? une influence d'ensemble se comprendrait, mais les actes dont on parle sont successifs. — Suarez nie que le premier acte soit insuffisant à créer une habitude. Il ne pense pas sans doute qu'une action aussi efficace soit le cas général, contrairement à l'avis de Scot et des Nominaux [4] : elle se produira par exemple dans le cas de certaines connaissances qui s'impriment profondément dans l'esprit à raison de leur évidence [5]. Mais il affirme, contre certains docteurs de l'école thomiste, que dans le cas où plusieurs actes doivent contribuer à créer l'habitude, le premier en crée déjà un commencement, que les actes suivants se bornent à renforcer. Burleigh [6] a donc eu tort de parler de dispositions successi-

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I. II. q. 51, a. 2 ad 3 ; q. 61, a. 2, ad 3 ; q. 71, a. 3.

2. L'*habitus* infus est supérieur à un autre point de vue, comme surnaturel, mais aussi ne dérive-t-il pas des actes.

3. S. Thomas, *Sum. Theol.* I. II. q. 51, a. 2 ad 3 ; q. 63, a. 2 ad 3, en donne une autre raison ; c'est que l'acte procède lui-même d'un principe plus noble, mais Suarez estime cette réponse impropre, parce qu'elle avance une cause éloignée alors qu'on cherche une cause prochaine.

4. Scot. *In I Sent.* d. 17, q. 3 ; Durand. *Ibid.* q. 8, ad 2 ; Henri de Gand, *Quodlib.* 5, q. 16 ; — Biel, *In III Sent.* d. 23, q. 1, dub. 4.

5. Ce qu'accorde St Thomas, *Sum. Theol.* I. II. q. 51, a. 3.

6. Walter Burleigh, *Comm. sur l'Ethique*, lib. II, c. 1. Suarez concède que Burleigh peut se recommander sur la question présente de textes formels de St Thomas (*Sum. Theol.* II. II, q. 23 a. 6 ad 2. et q. disp. *de Virtut.* a. 9 ad 11) mais il pense que d'autres phrases tirées du contexte immédiat suggèrent une interprétation différente de celle de Burleigh.

ves de plus en plus parfaites qui s'élimineraient les unes les autres jusqu'au moment où le dernier acte requis ferait enfin jaillir l'habitude. Le dernier acte n'est pas d'une nature particulière pour avoir un effet ainsi différent ; si l'on peut à un moment donné cesser de parler de disposition et commencer à parler d'habitude, c'est simplement que la disposition s'est assez affermie et enracinée dans le sujet pour mériter ce changement de nom qui ne traduit qu'une différence de degré et nullement une différence de nature. Suarez croit avoir pour lui Boèce, Albert le Grand et même St Thomas à condition de le bien interpréter.

4. — Plus les actes se répètent, plus l'habitus se perfectionne, et il peut se perfectionner de deux manières soit par intensification quand l'habitus tend de plus en plus à un objet absolument identique, soit par extension quand d'un objet il passe à un autre en connexion avec le premier. L'intensification est pour St Thomas un accroissement *ex parte subjecti*, en tant que le sujet de l'habitus le possède, y participe, en est actué de plus en plus. L'extension est un accroissement de l'*habitus* lui-même. Sur tous ces points nous trouverons Suarez en désaccord avec St Thomas [1]. Pour St Thomas, les *habitus* intellectuels seuls sont susceptibles d'extension, à l'exclusion des *habitus* moraux ; ainsi l'*habitus* de la grammaire et de la philosophie croît en extension au fur à mesure qu'on acquiert les éléments de ces sciences, et on peut avoir vraiment cet *habitus* sans s'en être complètement rendu maître, pourvu cependant qu'on en possède les principes fondamentaux et qu'on se soit familiarisé avec la méthode qu'elles suivent, tandis que les vertus morales, du moment qu'elles existent, s'étendent à tout leur objet ; ainsi pour St Thomas celui qui possède vraiment la vertu de tempérance, n'est pas moins tempérant dans l'usage de certains biens que de certains autres, et l'homme juste est juste en tout [2]. Suarez ne pense pas ainsi ; il estime que les vertus n'ont pas plus que les *habitus*

1. Cf. Billot. *De virtutibus infusis*, p. 25 et seq.
2. *S. Theol.* I. II. qu. 52, a. 1, et q. 66, a. 1.

intellectuels leur extension complète au début de leur apparition dans l'âme, et qu'il y a lieu pour la volonté de passer laborieusement d'une sorte de détachement à une autre, comme l'intelligence passe d'une partie à l'autre de la philosophie ou de la grammaire.

Que l'extension se fasse par une sorte d'addition, ceci peut se concevoir et S[t] Thomas en donne lui-même des exemples pris du mouvement et de la science [1], encore qu'il ne faille pas exagérer sa pensée et en venir à nier l'unité de l'*habitus* [2]. Mais il ne peut en être ainsi pour l'intensification ; autrement on méconnaîtrait la nature particulière de cet accroissement en la réduisant à l'extension qui est un accroissement en quelque sorte quantitatif ; on tendrait à assimiler à l'accident quantitatif la qualité elle-même. c'est le défaut que n'a pas évité Suarez, trompé sans doute par un désir secret de se représenter les choses métaphysiques sous une forme accessible aux sens. Non point qu'il soit arrivé d'emblée à cette position erronée. Tout au contraire, expliquant pourquoi on ne se rend pas capable d'actes vertueux plus énergiques par des actes de vertu toujours égaux, il en donne cette raison que la création de l'habitus ne se fait point par superposition de degrés, « *non est aggregatio similium graduum* », mais provient de ce qu'un acte imprime petit à petit dans la faculté qui le pose une tendance à le reproduire. Il semble qu'on franchisse divers degrés, ce n'est qu'une apparence ; on se borne à renforcer de plus en plus une disposition que le tout premier acte a déjà fait naître. Exposé bien thomiste, qui ne faisait guère prévoir la réflexion qui termine cette section : « En toute rigueur, l'unité de l'habitus n'est qu'une unité de composition comme celle de la quantité continue, qui est produite par l'union de plusieurs degrés, réellement distincts les uns des autres. » Cette phrase inattendue est la préparation de ce que Suarez dira plus tard de l'intensification des qualités en général, en conformité avec les vues de Scot, Durand et Biel [3].

1. *Ibid.* q. 52, a. 2.
2. *Ibid.* q. 54, a. 4.
3. Scot. *In I Sent.* d. 17, a. 3. — Durand, *Ibid.* q. 8. — Biel, *In III*

La question des actes requis pour l'intensification de l'habitus est en partie une question de bon sens. Il est clair que l'habitus peut être renforcé par des actes plus intenses que ceux qui l'ont fait naître. Mais des actes de ce genre sont-ils nécessaires ? S[t] Thomas tient pour l'affirmative, suivi en cela non seulement par son école, mais encore par Almain et Major [1]. Il ajoute d'ailleurs que des actes égaux, sans opérer l'intensification de l'habitus, y disposent [2] ; quant aux actes d'intensité moindre, ils disposeraient au contraire à une diminution de l'habitus. Suarez retouche cette théorie, en distinguant deux sortes d'intensification, l'une pour des actes supérieurs, l'autre pour des actes d'égale intensité. C'est seulement la première qui exigerait des actes plus intenses ; le deuxième serait le fruit d'actes simplement égaux. Ce n'est pas en agissant souvent avec tiédeur, dit Suarez, qu'on se rend apte à des actes fervents, et on ne renforce pas plus (en ce sens) un habitus avec des actes inférieurs qu'on ne fait un grand acte en en réunissant plusieurs qui sont mesquins ; mais, d'autre part, en répétant souvent le même acte, on en renforce vraiment l'habitus d'une certaine manière, parce qu'on développe une propension à poser l'acte en question avec plus de promptitude, d'agrément et d'aisance.

Cette distinction ingénieuse ne semble pas en opposition foncière avec la pensée de S[t] Thomas. Où Suarez s'éloigne davantage de la pensée du Docteur Angélique, c'est quand il s'agit des habitus infus et de la grâce, faute de percevoir ici le rôle des dispositions internes auxquelles S[t] Thomas attache une très grande importance. La question se pose

---

Sent. d. 23, q. 1. dub. 4. Biel est particulièrement pressant à cet endroit ; il invoque familièrement en faveur de sa thèse le proverbe : Une hirondelle ne fait pas le printemps.

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I. II. q. 52, a. 3 ; II. II, q. 24, a. 5 et 6. — Almain, *In III Sent.* d. 22, q. 2. — Major, *Ibid.* q. 6.

2. S. Thomas (I. II, q. 114, a. 8, ad 3) parle ainsi de la grâce : on la mérite, mais sans l'obtenir aussitôt si l'on n'y est pas disposé : « Nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum. » Et il précise (II. II. q. 24, a. 6 ad 1) à propos de la charité : « Actus caritatis meretur caritatis augmentum ; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum. »

en particulier à propos de la reviviscence des mérites et de ce qui en est la conséquence normale, le retour dans l'âme des grâces antérieures au péché. St Thomas estime que Dieu permet aux mérites du pécheur de revivre, et cela tant pour la gloire que pour la grâce, mais seulement dans la proportion du repentir où il se trouve quand sa faute lui est pardonnée. Les habitus perdus lui sont donc restitués, mais seulement dans la mesure où ses dispositions morales le comportent [1]. Suarez n'estime pas ces dispositions nécessaires et pense avec Ockam, Biel, Major, Médina que Dieu peut rendre à l'âme justifiée tous ses habitus antérieurs et dans le même degré d'intensité où elle les possédait avant sa faute. Le pécheur revient donc nécessairement à une grâce plus grande que celle qu'il avait perdue, puisqu'aux

1. S. Thom. *Sum. Theol.* III p. q. 89, a. 2 et 5. — Cf. Cajetan. *Ibid,* art. 5. — Capreol. *In IV Sent.* d. 14, q. 2, a. 1. concl. 2. — La Palu, *Ibid,* q. 1. n. 28. — P. Soto, *De Poenit.* lect. 6.

Scot estimait que tous les mérites revivent, mais que leur effet n'est atteint que dans l'autre vie ; cet effet d'ailleurs comporte selon lui, ce qu'il y a d'essentiel dans la béatitude, (*In IV Sent.* d. 22, a. 2. — Ita Marsil. *Ibid.* q. 11, a. 1. — Almain, *Ibid.* q. 1. — Durand. *In III* d. 31, q.2). — Bañez gardait aussi l'expression, que les mérites rendus donnent droit à l'essentiel de la béatitude, mais, selon lui, ce n'était pas pour l'accroître; ils n'auraient eu d'autre effet que de le faire accorder à un titre nouveau. Suarez rejette non sans raison cette théorie, bien que Bañez (*In II. II.* q. 24, a. 6) l'ait affirmée avec plus d'énergie qu'aucune autre de ses doctrines et qu'il ait saisi cette occasion pour adresser à tous ses prédécesseurs de l'école de Salamanque les plus vifs reproches. Bañez avait exposé ses vues dès 1584 dans la première partie du commentaire de la II. IIae, puis il y était revenu en 1590 dans sa *Relectio de merito et augmento caritatis* prononcée à Salamanque. Suarez fit traiter la question dans la même ville le 8 mai 1594 par un jésuite de ses élèves le P. Falconi ; il devait y revenir lui-même à Coïmbre en 1599 dans une *Relectio* qu'il aurait présentée lui-même ; l'épidémie ayant rendu cet acte impossible. Suarez se borna à insérer son travail parmi ses opuscules (Cf. Opusc. V, *De reviviscentia meritorum.*) (Ed. Viv. tome XI). Évidemment la question vient à sa place dans le *De Poenitentia* paru en 1602 (Qu. 89). — Bañez a publié lui-même la *Relectio* de Victoria qu'il attaque ; D. Soto a énoncé son avis *In IV Sent.* d. 16, q. 2, a. 2 et Martin Lédesma, O. P. *In IV Sent.* 1a, p. q. 30, a. 2 (Martin Lédesma mourut en 1574 professeur à Coïmbre ; il ne faut pas le confondre avec Pierre Lédesma qui fut disciple de Bañez et mourut en 1616). Pour ces théologiens, il y a proportion entre la contrition et les mérites rendus : une demi-contrition n'obtient le retour que de la moitié des mérites ; à condition d'ailleurs que le degré de charité obtenu par la contrition ne soit pas inférieur au degré d'avant le péché.

dons surnaturels dont il jouissait alors, il ajoute la grâce que son repentir lui a value [1].

Passant à l'extension, Suarez s'efforce de façon assez surprenante de réagir contre sa tendance au morcelage, bien qu'il finisse comme on pouvait le craindre par s'y abandonner une fois de plus presque complètement. L'école thomiste avec Capréolus, Cajetan, Silvestre de Ferrare [2] accentuait l'unité de l'habitus même étendu, et le déclarait simple et indivisible comme toute qualité doit l'être, sans que la variété des actes y fît obstacle. Par contre les Scotistes et les Nominaux [3] réduisaient l'*habitus* à une simple coordination de qualités diverses par la raison qu'aucun accroissement ne peut se faire sans addition réelle, et qu'il ne peut y avoir aucune union réelle et profonde entre ce qui est ajouté à l'habitus et l'habitus lui-même. Une théorie intermédiaire admettait cette diversité, mais croyait possible une union réelle de l'habitus avec les degrés qui lui étaient surajoutés, bien que cette théorie omît d'introduire dans le composé cet élément d'unité qu'est la subordination des éléments. Au fond, la question était une fois de plus de concilier dans l'être l'unité avec la multiplicité, problème ardu que Suarez ne se flatte pas de résoudre parfaitement, où il apporte seulement la solution qu'il croit « la plus vraisemblable », mais où la multiplicité a comme d'ordinaire le pas sur l'unité. C'est bien entendu une opinion intermédiaire que Suarez a développée très longuement par propositions successives, et par parties, de telle sorte que l'unité s'en dégage mal et que les dernières assertions semblent difficiles à concilier avec les premières.

Il ne peut se faire, affirme d'abord Suarez, que les habitus aient du fait de leur extension une composition véritable ; l'union de ces parties ne saurait s'expliquer. D'ail-

1. Ockam, *In IV Sent.* q. 9, dub. 6. — Biel, *Ibid.* d. 14, q. 3, a. 3. — Major, *Ibid.* d. 22, q. 1. — Medina, Codex *de Paenit.* q. 8.

2. S. Thom. *Sum. Theol.* I. II. q. 54, a. 4. — Cajetan. *Ibid.* — Capreolus, *Prolog.* q. 3. — Silv. Ferrar. *I contra Gent.* c. 56. (De même Henri de Gand, *Quodlib.* 9, q. 4).

3. Scot. *Prolog. Sent.* q. 3, dub. 2. — Auriol. *Ibid.* (apud Capreol.) — Ockam, *Ibid.* q. 1 et 9. — Grég. de Rim. *Ibid.* q. 3, a. 1. — Biel, *Ibid.*

leurs, ou bien la faculté envisage dans leur unité (*per modum unius*) les objets multiples vers lesquels elle tend, ou bien elle les considère dans leur multiplicité même ; dans le premier cas l'habitus unique sera en même temps simple ; dans le second, il ne sera pas unique mais composé, il sera multiple Mais cette deuxième hypothèse est à écarter dans la plupart des cas, car elle conduirait à une multiplication d'habitus vraiment excessive [1]. Il faut donc admettre dans l'âme un certain nombre d'habitus simples et indivisibles, capables de s'étendre virtuellement à des objets partiels variés, et d'accomplir, outre leur acte propre, des actes contenus virtuellement dans sa notion ou qui ont même concept formel, sinon matériel. C'est le cas des vertus infuses dont le nombre est limité et dont l'unité puissante s'étend à un objet très étendu ; ainsi la charité envers Dieu inclut l'amour du prochain, et la pénitence surnaturelle déteste tous les péchés parce qu'ils sont tous une offense à Dieu. Comme cette inclusion virtuelle ou formelle existe de soi sans que l'habitude y soit pour rien, on voit pourquoi Suarez, arrivé à ce point de son exposé, observe que l'habitus, à proprement parler, ne reçoit pas d'accroissement extensif ; ce qui en donne l'illusion, c'est seulement que notre connaissance arrive à percevoir une inclusion logique qu'elle ignorait encore et par là rend possible à la volonté un acte dont cette faculté était capable sans le savoir.

Mais cette grande unité n'appartient ici dans la pensée de Suarez qu'aux habitus de volonté (contrairement à ce qu'il en dit plus brièvement ailleurs). Les habitus intellectuels n'ont qu'une unité réduite, celle-là même que Sua-

1. Suarez semble l'admettre en parlant de la science ; car il parle de l'unité spéciale que possèdent les diverses espèces intelligibles ; c'est là morceler les habitus intellectuels. Plus loin il se limite. Il n'y aurait que deux habitus intellectuels dans l'ordre des connaissances naturelles, l'un pour les principes, l'autre pour les conclusions. Dans l'ordre des connaissances surnaturelles, un seul habitus suffirait, l'habitus de foi, pour cette raison (qui vaudrait aussi, d'ailleurs, pour les vérités de foi humaine) que la véracité d'un témoin peut nous faire admettre les propositions les plus diverses. Mais en terminant, Suarez revient à l'idée d'une très grande multiplicité d'habitus intellectuels ; une propriété de l'être n'est pas la seconde, ni la troisième, dit-il, et ces accroissements dus à l'acquisition de vérités nouvelles se feraient par addition réelle.

rez a déclarée impossible ou du moins écartée, par prétérition, dans le dilemme que nous avons cité, à savoir l'unité de composition où l'unité domine une vraie multiplicité, où des habitus partiels se serrent autour de l'habitus principal pour se subordonner à lui. Maintes fois, Suarez parlant de la connaissance a exagéré la distinction des sciences diverses, jusqu'au point de vouloir presque autant d'*habitus* qu'il y a d'objets. Mais enfin il accorde que les sciences ont une certaine unité due à la connexion des diverses matières qu'elles étudient. Sur quoi portera l'habitus principal de chaque science ? que seront ces habitus partiels et comment dans l'âme se relieront-ils ontologiquement à l'habitus principal ? c'est ce que n'explique pas Suarez.

Il se demande seulement d'où vient à chaque science son unité objective. La solution de St Thomas et de Cajetan [1] était qu'elle provient de l'unité spécifique de l'objet formel, non toutefois dans son être réel, mais *in esse scibilis*. Suarez estime que c'est là répondre à la question par la question elle-même ; il s'agit de définir ce qui fait en nous l'unité de certaines connaissances. Le degré d'abstraction des sciences, selon qu'elles sont plus ou moins étrangères à la matière, est aux yeux de Suarez un criterium trop subjectif. L'unité spécifique bien entendue serait un criterium meilleur, mais s'agit-il seulement d'espèces ultimes ou encore de toutes les espèces intermédiaires ? puis, comment déterminer ces espèces ? Finalement Suarez s'arrête à cette règle qui diffère assez peu de la précédente : l'unité de la science dérive de l'unité spécifique de l'objet ; pour qu'il y ait une science, il ne suffit pas que diverses propositions découlent les unes des autres, il faut encore qu'elles concernent un même sujet et qu'elles soient comme enracinée en son essence.

A ce principe de l'unité de l'objet, fondement de l'unité d'une science et preuve de l'existence d'un habitus distinct, se rattache ce que pense Suarez de l'objet formel de la foi. Aux vues philosophiques que nous venons d'indiquer s'ajoute ici la croyance très nette de Suarez au caractère surnatu-

1. Cajetan, *In Sum. Theol.* I p. q. 1, a. 3.

rel et entitatif de la grâce, donc de la vertu de foi. Pour les Nominaux, la grâce n'est pas un être, mais une disposition de Dieu à notre endroit qui coïncide avec une disposition de nous vis-à-vis de Dieu. Pour Scot et pour les Nominaux, le surnaturel n'est distinct du naturel que parce qu'il a plu à Dieu d'en faire pour sa créature un domaine réservé. Dès lors la foi peut porter sur un objet naturellement connu et n'être surnaturelle que *quoad modum* [1]. Pour Suarez comme pour St Thomas et son école [2], le surnaturel dépasse de par sa nature les exigences et les capacités des natures créées et c'est ainsi qu'il constitue l'objet propre de la vertu surnaturelle de foi.

Suarez insiste sur l'idée que non seulement l'objet matériel de la foi, c'est à dire le dogme, doit être surnaturel, mais encore et surtout son objet formel, à savoir le motif qui fait croire au dogme, c'est-à-dire l'autorité de Dieu qui nous l'a révélé. Ce ne serait pas avoir une foi vraiment et pleinement surnaturelle que de la baser sur une connaissance naturelle de l'autorité de Dieu et du fait de la révélation. Ces préambules de l'acte de foi, Suarez les incorpore à l'acte de foi lui-même. L'autorité de Dieu révélateur a elle-même besoin d'être crue, parce que l'assentiment de foi, qui est éminemment surnaturel, ne peut selon lui reposer sur rien de naturel. Et Suarez attaque ici, en même temps que l'opinion des Scotistes et des Nominaux, celle de Molina [3] pour qui le caractère surnaturel de la foi est dû seulement au caractère surnaturel de la motion divine qui l'opère en l'âme et qui s'adjoint à l'assentiment naturel de l'esprit pour le rendre surnaturel. Suarez [4] va jusqu'à dire que c'est se rapprocher

1. Scot. *In I Sent.* a. 3, q. 3, n. 24, 25; d. 17, q. 3, n. 33; *In III*, d. 23, q. 1 n. 8; d. 25, q. 1, n. 8. — Durand. *In III*. d. 4, q. 1. n. 8 ; d. 25, q. 3. — Biel, *In III*, d. 25, q. 2.

2. S. Thom. *In III Sent.* d. 23, q. 2, a. 1 ; d. 3, a. 3 ; d. 24, q. 1, a. 1 ; — *De Verit.* q. 14, a. 2, 8 et 9. In Boet. *de Trinit.* q. 3, a. 1 ad 4. — *Sum. Theol.* II. II. q. 1, a. 1 ; q. 4, a. 1 ; q. 5, a. 1, 3. — Capreol. *In III Sent.* d. 24, q. 1, ad 3, § 2 et 4. — Cajetan, *In Sum. Theol.* II. II. q. 1, a. 1, — Silvest. Ferrar. *In c. Gent.* I, c. 6 ; II, c. 40, n. 3. — Cano, *De locis theol.* lib II, c. 8.

3. Molina, *Concordia lib. arb. cum grat.* q. 14, a. 13, d. 26, 37, 38.

4. *De gratia*, lib. II, c. 11 ; *de Fide*, I p. d. 3, s. 6, 8, 12 ; d. 6, s. 4. — Combattu de bonne heure par le card. de Lugo (*De fide*, d. 1, s. 6-8 ;

du sentiment de Pélage que d'introduire ici une grâce qui n'aurait d'autre effet que de rendre la foi plus parfaite ou plus facile. — Cette question est celle des rapports du naturel et du surnaturel, ou pour parler avec plus de précision, du rapport qui existe entre les preuves de la religion et l'acte de foi. Certains ont loué Suarez d'avoir voulu que dans l'acte de foi tout fût complètement surnaturel ; d'autres lui ont reproché d'avoir commis un cercle vicieux ou d'avoir rendu la justification de la foi impossible ou, ce qui revient au même, d'avoir simplement reculé, mais indéfiniment, la nécessité d'une démonstration de la foi.

5. — Sur l'atténuation et la destruction des habitus, Suarez s'accorde davantage avec St Thomas [1]. Il ne pense pas comme Biel et Almain [2], que la cessation des actes qui ont formé l'habitus suffise à le faire disparaître ; ce n'en est, selon lui, que la cause accidentelle. La vraie cause,

d. 10, s, 2), il vit plus tard son sentiment adopté par les Wirceburgenses (*De virt. theol.* d. 2, c. 3, a. 3). — De nos jours, plusieurs thomistes félicitent Suarez de la position qu'il a prise sur ce point, tout en lui reprochant en cela d'être peu d'accord avec lui-même et de soutenir une thèse qui s'accorde mal avec les thèses du concours simultané et de la puissance obédientielle active (Cf. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, vol. I, p. 490 et seq.) Par contre, le card. Billot (*De virt. infus.* p. 288 et seq.) attaque énergiquement la position de Suarez : « Accedit et vitiosa circulatio, quia tunc vitiosus circulus est, quando assignatur ut ratio illud ipsum de quo ratio quaeritur. Et sic est in sententia ista, in qua propter auctoritatem et revelationem Dei *formaliter ut creditam*, creditur haec ipsa auctoritas et revelatio. Nec juvat omnino recurrere ad supernaturalitatem actus. Quidquid enim nunc sit de formali objecto actuum supernaturalium, an possit necne attingi actu etiam naturali, id saltem pro inconcusso habendum, nimirum actum supernaturalem non esse contra naturam intellectus, et si quid contineat mysteriosum atque incomprehensibile, non tamen contradictorium et implicans in terminis, sicut esset circulatio vel processus in infinitum. » Sur l'objet formel de la foi, le card. Billot écrit ces lignes : « Si paulisper consideres modum quo e. gr. credis Titio aliquid tibi attestanti, videbis in primis quod credis propter auctoritatem, sed non credis auctoritatem quam aliunde notam habere debes. » (p. 294) et encore : « Objectum formale qua tale in fide non attingitur ut quod creditur vel affirmatur, sed solum ut quo creditur ; vel cui assensus nititur. » (p. 296) Le card. Billot d'ailleurs distingue avec soin la foi scientifique du card. de Lugo, conclusion d'un syllogisme, d'avec la foi de témoignage, celle qu'il défend lui-même.

1. Disp. *Metaph.* XLIV, s. 12.

2. Biel. *In III Sent.* d. 23, q. 1, a. 3, dub. 6. — Almain, *I Moral.* cap. 18.

ce sont les actes opposés qui durant ce temps, sous la poussés des sentiments innés, et à l'occasion des circonstances, ne manqueront pas de se produire [1]. On serait tenté de recourir aussi au changement des dispositions corporelles ; Suarez ne l'ignore pas, au contraire il y insiste, mais, estime-t-il, ce changement même provient de quelque acte positif contraire à l'*habitus* antérieur.

Comment les actes de ce genre opèrent-ils ? détruisent-ils par eux-mêmes l'habitus opposé ou bien le font-ils par l'habitus nouveau qu'ils introduisent ? Impossible, estime Suarez, de s'arrêter à cette dernière hypothèse; autrement il faudrait admettre que le premier *habitus* n'est pas ébranlé tant que le deuxième n'est pas formé ; et l'on devrait croire qu'au moment où les deux *habitus* sont d'égale force, ils coexistent dans l'âme, malgré ce qu'il y a d'étrange à cette juxtaposition dans le même sujet d'un vice et d'une vertu contraires. D'autre part, il n'est pas moins difficile de croire qu'un acte puisse détruire un habitus, même s'il est d'orientation contraire, car un acte, quel qu'il soit, est trop différent d'une forme pour qu'on puisse dire qu'il l'exclut ; ce sont choses d'ordres différents. Embarrassé par ces arguments spécieux, Suarez se fraie un chemin à distance des extrêmes et s'arrête dans une position moyenne. Il distingue deux sortes d'exclusion, l'une efficiente, exercée par l'acte, l'autre formelle exercée par l'habitus nouveau. L'efficience de l'acte consisterait précisément à former petit à petit cet habitus ; ce serait donc une efficience médiate, bien que Suarez semble admettre en même temps la possibilité d'une action plus directe et simultanée de l'acte sur l'habitus ancien. Solution assez ingénieuse [2], mais qui, au lieu d'échapper aux inconvénients des deux théories opposés, nous paraît au contraire les réunir les uns et les autres. On se demande, par exemple, si dans le système qu'expose Suarez, il ne faut pas admettre comme dans l'un de ceux qu'il combat, que deux habitus égaux peuvent coexister dans l'âme, et Suarez ne le concè-

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I. II, q. 53, a. 3.

2. Elle ne déplaît pas à tous les thomistes. Cf. Jean de St-Thomas, *Curs. Philos.* Log. II p. q. 26, a. 5. *Dico ultimo.* — P. Hugon. *Metaph.* t. II. p. 51.

de-t-il pas, bien que timidement, lorsqu'il déclare qu'une même faculté peut, selon lui, avoir en même temps, des habitus contraires, pourvu que ce soit dans de faibles proportions *in gradibus remissis* ?

6. — Entre autres classifications[1] des habitus se trouve celle qui divise les habitus intellectuels en spéculatifs et pratiques. Cette distinction était prise, selon Algazel[2], de l'objet matériel de la science, selon qu'il était, ou non, objet d'opération, mais comme la spéculation peut s'exercer même sur les choses d'ordre pratique, d'autres auteurs ont préféré appeler habitus pratique celui qui envisage les choses pratiques comme telles, donc non point dans leurs relations logiques, mais dans la manière de les réaliser ; et certains sont allés plus loin encore ; comme l'habitus est une disposition intérieure de l'âme, ils ont voulu que l'intention du sujet connaissant coïncidât avec la nature de l'objet connu : c'est le sentiment de St Thomas et de tous ses commentateurs[3]. Ce sentiment devait être combattu par les Nominaux[4] qui attaquent en effet l'opinion thomiste comme trop peu objective, comme donnant trop d'importance à l'intention qui est extrinsèque à la science. Suarez se range à leur avis et appelle science pratique celle qui d'elle-même, quelque usage qu'on fasse, est ordonnée à l'action. C'était, nous semble-t-il, déplacer la question et considérer la science en elle-même au lieu de la considérer en celui qui la possède ; or c'est de cela qu'il était question ; l'habitus n'est pas la science, mais la qualité de celui qui possède la science.

C. Propriétés de la qualité.

Suarez termine son étude de la qualité par l'examen des propriétés qui conviennent à ce prédicament[5]. Il en avait

1. Disp. *Metaph.* XLIV, s. 13. n. 34 et seq.
2. Algazel, *Philosoph.* lib. I. e. 1.
3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 14, a. 16. — Cajetan. *Ibid.* — Silv. Ferrar. *III contra Gent.* c. 20. — Soncin. *V Metaph.* q. 4. — Javell. *Ibid.* q. 5.
4. Ockam, *Prol. Sent.* q. 4, a. 2. — Biel. *Ibid.* q. 11. — Grég. de Rim. *Ibid.* q. 5.
5. Disp. *Metaph.* XLV.

traité brièvement avant de voir quelles sont les espèces particulières de la qualité, il y revient plus longuement après cette étude de détail, parce que la connaissance analytique de la puissance et de l'habitus lui permet de porter plus aisément des appréciations générales qui soient sûres. — Tout d'abord, c'est la qualité qui sert de fondement aux relations de ressemblance et de dissemblance. Puis, elle s'accommode dans le même sujet, du voisinage d'une qualité contraire, bien que cette propriété ne convienne pas à toute qualité et qu'il faille excepter de la règle générale la figure, la puissance naturelle, et la couleur, du moins les couleurs qui sont comme à égale distance de deux couleurs extrêmes. Enfin la qualité, ou du moins certaines qualités sont susceptibles d'intensification et d'atténuation, soit seules soit dans le sujet qu'elles informent. Ce sont ces deux dernières propriétés qui attirent davantage l'attention de Suarez.

1. — On sait que la contrariété est l'une des quatre formes d'opposition énumérées par Aristote dans ce qu'on appelle les post-prédicaments [1]. L'opposition qui comporte dans l'un des deux termes la négation d'un élément de l'autre s'appelle contradiction ou privation selon que cet élément est dû ou non à l'être qui en manque. Quand la négation n'est pas complète, c'est à dire dans le cas de simple différence, il y a contrariété ou relation, selon que les termes considérés s'impliquent ou ne s'impliquent pas l'un l'autre. Même pour Aristote, non seulement les contraires ne s'impliquent pas, mais ils ne peuvent coexister dans un même sujet. Le philosophe se représente le genre comme participé par plusieurs êtres ayant entre eux des différences spécifiques diverses ; ce sont les termes les plus opposés de cette série qui sont les contraires. Cependant ne peut-il y avoir contrariété véritable entre des termes de deux séries différentes ? Suarez semble l'accorder, puisqu'il n'exige pas toujours que le genre considéré soit le genre prochain [2]. Par

1. Aristot. *De Praedicam.* c. 10 et sq.

2. *Loc. cit.* n. 7. — Au n. 10, il admet encore cette opposition, mais il se refuse à y voir celle de deux contraires ; il en fait une opposition plus forte qu'il ne dénomme pas.

contre, il ne pense pas que dans toute série d'espèces, les deux termes les plus distants soient pour cela contraires ; si la règle s'applique aux vices, elle ne s'applique pas aux vertus. De plus, demande-t-il, que sont dans le système aristotélicien les membres intérieurs de la série ? n'est-il pas curieux que pratiquement Aristote mette entre eux moins d'opposition qu'entre deux termes relatifs ? Ils sont eux aussi contraires à chacun des membres extrêmes, affirme Suarez ; seulement, ils le sont à un moindre degré parce qu'ils participent à l'un et à l'autre. Aussi ne les excluent-ils pas complètement ; au contraire, ils les contiennent en eux-mêmes, soit formellement soit virtuellement. Les vrais contraires, qui s'excluent l'un l'autre, sont les termes extrêmes de la série. Ils ne s'excluent pas seulement dans l'ordre logique, mais aussi dans la réalité ; en ce sens que le sujet qui peut les recevoir l'un après l'autre ne peut leur servir de support simultanément ; ce sont deux formes qui ne peuvent coexister et dont l'une chasse l'autre par sa seule présence [1].

Ces notions générales, Suarez les applique à la qualité. Or avant tout, il insiste sur le fait que si beaucoup de qualités sont susceptibles d'avoir leurs contraires, il est faux qu'on puisse en indiquer pour toutes. Il énumère comme faisant exception l'habitus des principes, les espèces intentionnelles, les habitus infus, les facultés vitales, certaines qualités d'une particulière « noblesse » comme la lumière, et aussi la figure et la forme. L'énumération est longue et l'on peut se demander si les cas exceptionnels ne sont pas les plus nombreux ; ils suffisent du moins à Suarez, pour affirmer que le fait d'avoir un contraire n'est pas propriété de la qualité en général, mais de telle qualité en particulier. D'autant plus que les mouvements et les actions sont susceptibles de contraire, bien qu'ils n'appartiennent pas au prédicament de la qualité.

Mais le point important est de décider si des qualités contraires peuvent en quelque manière coexister dans un

1. Sans que cette expulsion implique même la coexistence simplement momentanée des deux formes, observe Suarez, pour parer à une objection que nous avons indiquée plus haut.

même sujet [1], et Suarez fait une distinction entre les degrés inférieurs où peuvent se trouver ces qualités et leur état de perfection. Il ne voit aucun inconvénient à ce que des qualités contraires mais faibles coexistent. Grégoire et Soncinas [2] ont beau objecter que l'intensité des qualités ne saurait modifier leur essence et les empêcher d'être incompatibles ; Suarez trouve l'avis opposé, celui d'Aristote, de Capréolus, de Javelli [3], appuyé par l'expérience qui montre à n'en pas douter l'existence de dispositions contraires dans un même être. Faut-il dire que l'argument tiré de la coexistence du froid et du chaud paraîtra peu convaincant à des physiciens modernes ; et que tous les philosophes scolastiques n'approuveraient pas ce que dit Suarez de l'absence de différence spécifique et essentielle entre les dispositions encore faibles, préparatoires à un habitus. — Mais ce n'est pas seulement aux degrés inférieurs que des qualités contraires peuvent coexister dans un même sujet. Si naturellement elles s'excluent quand leur être est parfait, Dieu cependant par un acte supérieur et surnaturel de sa puissance peut, s'il le veut, les maintenir rapprochées. Javelli objecte qu'il y a là une contradiction ; pourtant il n'y en a pas ; il n'y a qu'une incompatibilité que Dieu peut empêcher, et ainsi le même sujet peut avoir en même temps certains degrés de chaleur et certains degrés de froid, sans qu'on doive voir un obstacle sérieux à cette solution dans la difficulté de dénommer un être ainsi pourvu de qualités différentes. En agissant ainsi, Dieu ne va pas absolument contre les essences, pas plus qu'en faisant coexister deux corps au même endroit ; il rencontre seulement une répugnance, mais qu'il est très capable de vaincre. — La Palu va plus loin [4] ; il pense que Dieu pourrait réunir en un même sujet des actes vitaux contraires, mais Suarez se refuse à le suivre jusque-là, parce qu'en ce cas il y aurait vraie con-

1. Disp. *Metaph.* XLV, s. 4.

2. Grég. de Rim. *In I Sent.* d. 15, q. 3. — Soncin. *X Metaph.* q. ult.

3. Aristot. *V Physic.* c. 2, c. 4, ult. (text. 62) ; II *de Part. anim.* c. 1 ; *II de Anim.* text. 123 et 124. — Capreol. *In II*, q. 2 ad arg. contra 2 concl. — Javelli, X *Metaph* q. 13.

4. La Palu, *In III Sent.* d. 15, q. 2.

tradiction du côté des objets, attendu que l'un de ces actes détruit l'objet formel de l'autre [1]. — Pourtant il admet non seulement que l'habitus de foi peut coexister avec un acte de science, et l'habitus de science avec un acte de foi, mais encore que les deux habitus peuvent être simultanés, et même les deux actes. Quand il agite ce problème en théologie [2], il ne soulève pas à proprement parler la question de la coexistence de deux qualités contraires, mais les allusions qu'il y fait montrent bien que ses vues philosophiques ne sont pas étrangères à la solution qu'il donne du problème théologique connexe [3]. On sait ce que pense S[t] Thomas de la question : l'objet connu n'est plus objet de foi, si ce n'est pour d'autres personnes que celles qui ont la certitude naturelle [4]. Venant après Suarez, Jean de S[t] Thomas qui souvent le réfute, insistera sur l'impossibilité qu'il y a à admettre dans un même esprit, tant en acte qu'en habitus, une con-

1. Cf. *De Incarnatione*, disp. 38, s. 3. Suarez traite ici ce qu'on peut appeler la psychologie du Christ.

2. *De Fide*, disp. III, s. 9. — Suarez estime même (n. 22) que l'habitus de foi, pourvu qu'il n'entrât pas en exercice, pourrait coexister dans le ciel avec la vision divine. S'il est plus probable que de fait il n'y existe plus, c'est qu'il y est inutile.

3. Il note qu'un acte ne peut être en opposition formelle avec un habitus, mais seulement avec un autre acte. L'habitus de foi, tant qu'il n'agit pas, n'amène point dans l'intelligence d'obscurité actuelle qui empêche formellement l'acte de science ; de même l'habitus de la science, tant qu'il n'agit pas, ne donne pas à l'esprit les clartés qui empêcheraient l'acte de foi. (Plus tard, Jean de S[t] Thomas admettra que l'habitus de foi puisse coexister avec l'acte de science, *Philos. Log.* II p. q. 26 a. 5). — Quant à la coexistence des deux habitus, au lieu de dire qu'elle est impossible parce que l'opposition de deux formes est plus grande que celle d'une forme et d'un acte, Suarez, méconnaissant ce principe, raisonne implicitement comme suit : l'habitus de foi, tant qu'il n'agit pas, n'apporte pas d'obscurité à l'esprit, et l'habitus de la science ne lui apporte pas de lumière ; comme ce sont la lumière et l'obscurité seules qui à raison de leur opposition ne peuvent être simultanées, les deux habitus aptes à les produire peuvent très bien demeurer ensemble, tant qu'ils ne s'exercent pas. — D'ailleurs Suarez note bien que la foi n'obscurcit pas positivement ; elle se contente de ne pas faire voir son objet. L'objet de la foi peut ne manquer d'évidence que comme tel ; c'est le cas des vérités d'ordre naturel que la foi nous affirme ; ce faisant, elle n'est inutile ni à celui qui est incapable, d'acquérir la certitude scientifique en ces matières, ni même au philosophe qui découvre d'autant mieux les preuves de ces vérités rationnelles que la foi lui fait connaître celles-ci avec plus de certitude.

4. S. Thom. *Sum. Theol.* II. II. q. 1, a. 4 et 5 (Cf. card. Billot, *De virt. infusis*, p. 240 et seq.)

naissance obscure et une connaissance claire sur le même objet [1].

2. — La propriété la plus remarquable de la qualité est de pouvoir être intensifiée [2]. Suarez en a déjà traité à propos de l'habitus qui est une qualité particulière. Il traite la question avec plus d'ampleur à propos de la qualité en général, bien qu'il insiste moins ici sur la partie positive de la thèse que sur la réfutation des opinions adverses.

Celles-ci se ressemblent presque toutes en ce qu'elles nient toute composition de qualités partielles, de sorte que l'intensification ou l'affaiblissement de la qualité consistent uniquement en ce que la forme affecte plus ou moins son sujet ; mais sur la manière dont s'exerce cette action les auteurs sont très partagés.

Pour les uns, Gilles de Rome, Astudillo, peut-être Capréolus [3], la qualité sans changer d'essence pourrait revêtir une existence plus ou moins parfaite ; c'est vouloir que chaque accident ait son essence et son existence distinctes, ce qui est pousser loin l'amour des distinctions, et lafi délité à la thèse qui distingue en effet l'essence et l'existence de chaque être ; c'est se rapprocher singulièrement de l'opinion surprenante de Geoffroy de Fontaines et de Durand [4] qui rejetaient toute intensification de formes pour n'admettre qu'une succession de formes de plus en plus parfaites ; quel agent introduirait ces existences ou ces formes successives ? ne faudrait-il pas multiplier celles-ci à l'excès, voire même à l'infini [5] ? enfin n'est-ce pas méconnaître le vrai

1. Jean de St Thomas, *Phil. Log.* II, q. 26, a. 5. — Dans le même sens, le P. Hugon (*Metaph.* II, p. 52) qui parle de la science et de la foi comme de formes ayant des effets contraires, voire même contradictoires.

2. Disp. *Metaph.* XLVI.

3. Gilles de Rome, *Quodlib.* 2, q. 14. — Astudillo, *De Generat.* I, q. 8. — Capreol. *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, ad. arg. Greg. contr. 5 et 6 concl.

4. Geoffr. de Font. *Quodlib.* 11, q. 3. — Durand. *In I Sent.* d. 17, q. 7, n. 25. — Burleigh, *De intens. formae.*

5. Suarez n'échappera pas à cette même difficulté ; s'il ne distingue pas les existences, il distingue des degrés qualitatifs la question se posera également à leur sujet : comment les dénombrer ? combien y en a-til ? — Elle se posera d'autant plus que l'accroissement, selon lui, est d'ordinaire continu et se fait par changements successifs imperceptibles : ceci contre Soncinas. Il répondra que ces degrés sont en effet innombrables, mais comme les parties d'une ligne, d'une surface ou d'un volume (cf. *loc. cit.* s. 3, n. 6 et seq.).

progrès que reçoit dans l'intensification l'essence même de la qualité ? car s'il est vrai de dire avec Gilles de Rome qu'une chaleur forte ne possède pas plus l'essence de la chaleur qu'une chaleur faible, elle est cependant plus parfaite *entitative*, *modaliter*, ou *integraliter*, ou de quelque autre façon qu'il plaise de qualifier ce perfectionnement incontestable.

Pour d'autres, en particulier pour Cajetan et sans doute aussi Capréolus [1], la qualité serait de plus en plus tirée de la puissance du sujet, et par là même de plus en plus enracinée en lui. Mais cette éduction de plus en plus grande ne laisse-t-elle pas entendre que la qualité a des parties distinctes les unes des autres tout comme dans la théorie suarézienne ? Les thomistes, pour être conséquents, doivent écarter ce concept, et parler simplement, comme beaucoup le font du reste, d'union plus grande de l'accident et du sujet. Mais l'union pour Suarez est un mode réel ; il se représente donc l'intensification thomiste comme une succession ininterrompue d'unions de plus en plus parfaites, analogue à la succession d'existences dont il a parlé et facile à réfuter de la même manière. Si d'ailleurs la forme est susceptible de plusieurs unions, pourquoi dès le début n'est-elle pas unie au sujet autant qu'elle peut l'être ? On alléguera le manque de dispositions du sujet (ce qui va contre l'expérience), ou l'insuffisance initiale de l'agent : mais si celui-ci a produit toute l'entité, pourquoi n'aurait-il pas aussi bien produit toute l'union ? Cependant Cajetan n'entend nullement parler d'unions successives, mais d'une union unique qui irait elle-même en s'intensifiant [2]. Suarez attaque aussi cette position. Il reproche à Cajetan de déplacer simplement la question en expliquant l'intensification de la qualité par l'intensification du mode d'union. Surtout il demande ce que peut être cette union plus ou moins grande ; la forme peut-elle être unie au sujet sans lui conférer tout son effet ? On voit le contraire dans la nature, où la forme substantielle a toujours toute l'union qu'elle peut avoir ; à supposer qu'il

1. Capreol. *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 2. concl. 5. — Cajetan, *In Sum. Theol.* I. II. q. 52, a. 2, in fine.

2. *Ibid.* (Cf. S. Th. *Sum. Th.* II. II. q. 24, a. 5 ad 3).

y ait dans les corps organisés des formes partielles diverses, on ne niera pas qu'elles n'aient aussi avec leurs organes une inhérence invariable. Et enfin cette union ne peut s'intensifier sans addition de parties nouvelles, autrement elle serait indivisible et donc accordée tout d'un coup sans accroissement intensif possible : raisonnement que Suarez considère comme très convaincant, mais qui semble bien supposer démontré ce qui est précisément en question, à savoir que l'intensification ne peut se faire que par adjonction de parties.

Pour d'autres enfin, l'intensification ne se produirait que par accident et d'une façon toute négative, par l'élimination de toutes les qualités qui auraient quelque opposition à la qualité qui croît en intensité. Mais outre qu'on donne là comme une cause ce qui n'est qu'un effet, on omet d'expliquer comment, l'obstacle une fois disparu, la substance est davantage actuée par la qualité. Et si l'on dit que cette actuation plus grande n'est pas nécessairement chose positive, que c'est une libération et non un accroissement, on se heurte à la théologie morale catholique qui différencie fort bien le simple dégagement du péché d'avec le progrès dans les vertus, et même avec la simple psychologie naturelle qui se refuse à voir une simple disparition d'obstacles dans une application plus forte à l'étude ou dans un acte plus intense d'amour.

En face de l'opinion multiforme qui rejette toute idée d'une intensification par addition de degrés, se place l'opinion qui précisément voit dans cette addition la solution du problème. Suarez cite en sa faveur des philosophes préthomistes ou contemporains de St Thomas comme Albert, St Bonaventure, Richard de Middletown [1], et surtout les membres des écoles adverses qui ont suivi les Scotistes [2], Ockamistes [3], Averroïstes [4], auxquels s'est adjoint le cardi-

1. Albert le Grand. *In I Sent.* d. 17, a. 10. — S. Bonav. *In II* p. d. a. 1, q. 1 ad 2. — Richard de Middlet. In I. d. 17, a. 2, q. 2.

2. Scot, *Ibid.* q. 3. — Ant. Andr. VIII *Metaph.* q. 6.

3. Ockam, *In I Sent.* d. 17, q. 6. — Grég. de Rim. et Biel, *Ibid.* — Marsil. *In II.* q. 1, a. 1, supp. 8.

4. Nifo, In VIII *Metaph.* a disp. 5 ad fin.

nal Tolet[1]. Les membres de cette école voient bien le danger de la position qu'ils prennent ; ils savent qu'on leur reproche de confondre intensification et extension ; aussi s'appliquent-ils à maintenir une différence entre ces deux genres d'accroissement. Dans l'extension, les diverses parties de la qualité s'adaptent respectivement aux diverses parties du sujet, tandis que dans l'intensification les parties ne sont pas extérieures l'une à l'autre, mais se trouvent réunies toutes ensemble, et toutes, au fur et à mesure qu'elles sont produites, viennent agir en même temps sur toutes les parties du sujet. — Malgré tout, Suarez estime cette distinction insuffisante. Ces degrés intensifs ressemblent trop, dit-il, aux degrés extensifs. Par ailleurs, il ne conçoit pas comment ils peuvent s'accumuler tous comme en un même point : ce qui pourtant, nous semble-t-il, fait plutôt difficulté si on considère ces degrés comme extensifs que comme intensifs. Les autres reproches que fait Suarez à la théorie courante, ne nous paraissent guère plus fondés et peut-être ne l'atteignent-ils pas exclusivement. Elle ferait de l'accroissement intensif quelque chose de trop extérieur à la substance elle-même, et il s'en suivrait par exemple que Dieu pourrait intensifier indéfiniment les qualités des êtres, et les intensifier en dehors même de leur sujet. En confondant malgré elle intensification et extension, elle conduirait à dire qu'en additionnant la chaleur de deux corps placés à la même température, on pourrait obtenir une chaleur double, et qu'un corps pourrait ainsi multiplier sa chaleur en additionnant en lui-même tous les degrés de chaleur qu'il pourrait produire en d'autres êtres. Enfin cette théorie n'expliquerait pas l'atténuation de la qualité, puisque tous ces degrés étant semblables par leur nature et même par leur situation locale, si l'on peut ainsi parler, il n'y aurait aucune raison pour que l'un vînt à disparaître avant l'autre.

Après une telle « exécution », quelle est donc la théorie que Suarez va substituer à celle des Nominaux et des Scotistes ? En définitive, comme on pouvait s'y attendre, sa théorie ne différera guère de la leur. Il adoptera la théorie

1. Tolet. I *de Generat.* c. 3, q. 4.

qu'il vient de réfuter de façon si sévère, quitte à lui faire subir quelques retouches, dans le double but d'échapper aux inconvénients de la théorie scotiste, et de donner au thomisme une certaine satisfaction. Comme Scot et les Nominaux, il admet dans la quantité intensible une distinction de degrés et de parties, mais il diffère d'eux en ce que ces parties, il ne les croit pas nécessairement étendues à tout le sujet. L'intensification, l'union plus grande de la qualité avec le sujet, consisteraient précisément à en faire naître de nouvelles qui s'étendraient aux parties du sujet que les parties antérieures de la qualité n'auraient pas encore atteintes. Seulement ces divers degrés qualitatifs ne forment pas un simple aggrégat ; en définitive, il n'y a qu'une qualité, telle est la concession que l'opinion thomiste mérite [1], et cette unité résulte de ce que les degrés successifs dont on parle ont entre eux un rapport de subordination ; le premier est supposé par le second, le second par le troisième et ainsi de suite. Cette subordination a encore aux yeux de Suarez l'avantage de parer à l'objection que les thomistes tiraient contre ces degrés de leur égalité parfaite ; Suarez concède le principe qui empêche ces degrés numériquement égaux de coexister, mais il rompt l'égalité par la subordination que nous venons de dire. — Ainsi accorde-t-il aux thomistes l'unité de l'accident qualitatif même dans son intensification, aux scotistes et aux nominaux sa multiplicité et sa divisibilité ; il croit avoir satisfait tout le monde. On nous objectera peut-être, dit-il, que cette opinion ne s'oppose pas à celle des autres, mais qu'elle les interprète et les concilie : « Non seulement nous n'y contredisons point, répond-il, mais c'est ce que nous désirons le plus. » Et il ajoute cette phrase curieuse qui achève de montrer en quelle estime il tenait l'éclectisme : « Je pense du moins

1. L'extension de parties permet aussi à Suarez d'accepter l'expression d'éduction qu'il trouvait illégitime dans l'opinion de Cajetan : ce sont les parties nouvelles de la qualité qui sont tirées de la puissance du sujet. Et si l'on tient à dire que la qualité, en devenant plus intense, s'*enracine* davantage dans la substance, on le peut également dans le système des parties multiples, puisque l'accroissement des parties de la qualité augmente sa puissance de domination sur le sujet et l'amène en quelque sorte à y pousser de plus profondes racines. (Cf. *loc. cit.* s. 3, n. 3 et 4).

que mon sentiment n'est pas étranger à la pensée de plusieurs auteurs que j'ai cités en faveur des diverses opinions et de St Thomas en particulier [1]. »

La qualité peut s'intensifier et c'est là vraiment une propriété de cet accident. Il est vrai que tous les genres de qualité n'en sont pas susceptibles ; la forme et la figure à cause de leur rapport avec la quantité, les puissances à cause de leur lien très étroit avec la substance, dont elles émanent. Mais du moins c'est la qualité seule qui est capable de s'intensifier ; la substance et les autres accidents prédicamentaux y sont rebelles ou ne s'en accommodent qu'à raison de la qualité : ce dernier cas est celui de la relation, de l'action et de la passion. La substance ne comporte que l'accroissement extensif et quantitatif, et non seulement la matière première, mais encore la forme substantielle, bien qu'elle soit dans un sujet à la manière de la qualité. La quantité a trop l'extension dans son rôle essentiel pour s'accommoder d'une intensification ; la condensation et la raréfaction qui en ont l'apparence, ne sont qu'une extension plus ou moins grande des parties de la matière par rapport au lieu.

En terminant son étude de la qualité, Suarez se demande si la qualité dans un être a des limites minima et maxima entre lesquelles son intensité peut s'accroître ou diminuer, mais qu'elle ne peut dépasser. La question se pose comme pour la quantité, mais comme l'objet en est plus métaphysique. Suarez lui donne une place qu'il a refusée aux accroissements de l'accident quantitatif, qu'il refuse à l'extension de la qualité elle-même. A vrai dire, cette différence ne se justifie guère, puisque Suarez se représente l'intensification comme une extension de nature à peine différente, produite elle aussi par multiplication de parties, et qu'il écarte systématiquement la théorie de Soncinas [2] pour la raison qu'elle n'admet pas dans la qualité intensifiée de parties multiples

---

1. St Thomas en niant (I, Iae, q. 52, a. 2), que l'accroissement de la qualité se fasse par addition d'une forme à une autre, aurait voulu, selon Suarez, écarter simplement l'idée d'un pur aggrégat. Il est difficile de ne pas admettre que c'est là minimiser la pensée du Docteur Angélique.

2. Soncin. VIII *Metaph.* q. 13.

et divisibles. De plus Suarez mène très bizarrement la discussion [1] ; il prend la qualité de façon indéterminée, ce qui manifestement ne peut mener bien loin ; le maximum et le minimum ne se comprennent d'ordinaire que par rapport à une substance. Il considère bien étrangement la fixation d'un minimum comme entraînant la possibilité d'une disparition totale de la qualité à la suite d'atténuations successives. Et s'il admet un commencement aux parties de la qualité considérée *secundum se*, ce n'est pas dans l'ordre chronologique, mais dans l'ordre de l'étendue, comme on dit qu'il y a un bout à une ligne [2]. La métaphysique n'a rien à tirer de discussions de ce genre. Elles sont de celles, nous semble-t-il, qui ont pu rebuter au XVIe et au XVIIe siècle les philosophes ennemis de la scolastique et surtout les amis des sciences et les partisans de la méthode expérimentale.

III. — La relation .

1. — Une des vérités d'ordre expérimental le moins contestable est l'existence de relations entre les êtres qui forment l'univers. Bien qu'il soit difficile de définir l'entité propre de la relation qui ne peut être que très minime, le concept en est ancien en philosophie. Aristote en faisait un des principaux prédicaments et le définissait l'accident « dont tout l'être est d'être vers un autre » [4], mais il l'étendait outre mesure et y faisait entrer bien des rapports que l'école a rejetés plus tard hors du prédicament de peur de multiplier à l'infini les relations réelles, donc les accidents

1. Il reconnaît en passant que chaque forme substantielle, déterminée dans sa nature, l'est aussi dans ses dispositions tant pour leur caractère spécifique que pour leur perfection intensive.

2. C'est dans un sens plus exact qu'il admet un maximum infranchissable, dû à la nature finie des êtres et des agents, bien qu'il fasse une exception pour les qualités infuses d'ordre surnaturel. — Il cède de nouveau à la tentation de faire des hypothèses irréelles, en disant que Dieu à ne considérer que sa puissance pourrait intensifier indéfiniment les qualités parce que cette intensification n'entraîne aucune contradiction.

3. Disp. *Metaph.* XLVII.

4. Aristot. *Praedicam.* VII, 6 ; 8 ; *Metaph.* V, 15.

et les entités. S'il faut en croire Alexandre d'Aphrodise [1], Zénon n'aurait même admis que des relations transcendantales, ouvrant ainsi la voie aux nominaux du Moyen-Age et à ces théoriciens, cités par Avicenne et Averroès [2], pour qui la relation comme telle n'existe pas, et se réduit à une dénomination extrinsèque due à la coexistence de deux absolus. Entre temps, la révélation chrétienne était survenue, qui avait affirmé l'existence en Dieu de diverses relations génératrices des trois personnes de la Trinité. La philosophie avait tiré parti de cette donnée nouvelle, et s'il convenait à la transcendance divine de laisser hors du prédicament les relations révélées, il résultait au moins du dogme que certaines relations peuvent être réelles ; bien plus, si les relations divines jouissaient de ce caractère malgré leur identification avec l'essence divine, à plus forte raison pouvait-il en être ainsi dans les créatures où la simplicité qui est infiniment moindre non seulement conseille, mais impose de multiples distinctions d'ordre réel. A supposer d'ailleurs qu'une distinction réelle entre la relation et la substance fût excessive, la philosophie chrétienne était obligée au moins de supposer à la relation un fondement réel et de condamner absolument l'idée d'une dénomination purement extrinsèque. Toutefois ces conséquences ne furent pas toujours nettement perçues, et tandis que dans l'ensemble les Thomistes tenaient pour le caractère réel de la relation [3], des écoles se formaient qui introduisaient des exceptions à la règle ou même la renversaient complètement. Scot [4] par exemple distingue : ne seraient réellement distinctes de leur fondement que les relations séparables ; mais outre que la séparation peut s'expliquer par une simple distinction modale, elle ne saurait être un indice unique, car une relation peut être distincte de son fondement sans en être séparable, ne fût-ce qu'à cause de la permanence

1. Alex. Aphr. *In Categ. Arist.* de relat.

2. Avicen. III *Metaph.* c. 10. — Averr. XII. *Metaph.* comm. 19.

3. S. Thom. *In I Sent.* d. 30, q. 1; d. 33, q. 1, a. 1. —*de Potent,* q. 8, a. 1 ; — *Sum. Theol.* I p. q. 28, a. 2. — Capreolus, *In I Sent.* d. 30, q. 1. — Cajetan, *S. Th. loc. cit.* — Silv. Ferrar. *IV c. Gent.* c. 14.

4. Scot. *In II Sent.* d. 1. q. 3 ; *in III*, d. 8, q. 1.

du terme qui rend la relation elle-même permanente Durand [1] ajoute à cette analyse en distinguant les relations réelles qui résultent de leur fondement *per se* ou *per accidens*, d'avec celles qui sont de pures dénominations relatives ; distinction qui se comprend, quoique Durand n'ait pas toujours bien choisi ses exemples et que les relations qu'il appelle réelles *per accidens*, étant aussi hypothétiques que les dénominations relatives, doivent peut-être leur être assimilées au point de vue de leur existence réelle. Durand appelait dénominations relatives des relations comme celle d'égalité et de similitude : il ne voulait pas que l'apparition d'un seul être nouveau dans le monde amenât aussitôt la formation d'une foule d'accidents relatifs par suite des ressemblances ou différences qui surgissaient entre les êtres préexistants et le nouveau-venu. Les Nominaux [2] rappés davantage encore par l'inconvénient de multiplier les êtres relatifs, réagissaient à l'excès en les supprimant tous. La relation, pour Ockam et Grégoire de Rimini, ne différait de son fondement que d'une distinction de raison ; et en effet d'une part elle n'était pas une substance indépendante, d'autre part sa définition aristotélicienne n'en faisait qu'une orientation de la substance qui ne mettait rien en celle-ci, qui surgissait sans y rien modifier, qui s'identifiait avec elle, comme d'ailleurs il le faut bien admettre au moins pour la relation d'être créé qui ne fait qu'un avec la créature, tant elle le pénètre à fond et en est inséparable. Si on leur répondait que leurs meilleurs exemples étaient pris des relations transcendantales, ils demandaient pourquoi celles-ci ne suffisaient pas et pourquoi l'on s'obstinait à préconiser encore d'inutiles relations prédicamentales. Les Nominaux proprement dits n'étaient pas seuls à parler ainsi ; ils avaient l'appui de thomistes en renom comme Gilles de Rome et Hervé [3] ; le dominicain Javelli, sans aller aussi loin, ne tenait du moins que pour une distinction modale.

1. Durand. *In I Sent.* d. 30, q. 2.

2. Ockam, *In I Sent.* d. 30, q. 1 et d. 31, q. 1. — Grég. de Rim. *Ibid.* d. 29, q. 2, a. 2.

3. Gilles de Rome, *In I Sent.* d. 26, q. 4. — Hervé, *In I.* d. 30, a. I *Quodlib.* 7, q. 15 ; 10, q. 1.

Malgré le flot montant des doctrines adverses, les Thomistes maintenaient cependant leur position et Suarez finit par exposer leurs vues, bien qu'il s'y trouve, selon lui, « beaucoup d'impossibilités et des choses très difficiles à comprendre ». Ils rappelaient, conformément à la doctrine de S[t] Thomas, que dans l'accident relatif il faut distinguer le caractère général d'accident qui est d'inhérer à la substance, *esse in*, d'avec le caractère spécial de la relation qui est d'être orientée vers un terme, *esse ad*. C'est l'*esse in* qui s'identifierait avec le fondement de la relation, tandis que l'*esse ad* en serait distinct [1]. — Mais, demande Suarez, comment peut-on ainsi couper en deux l'accident pour en mettre une partie dans le sujet et une autre au dehors ? Où sera cet *esse ad* ? Ce ne peut être dans le terme ; ce sera donc dans le fondement où il rejoindra l'*esse in*.

Au sortir de ce dilemme, Suarez se rallie à la thèse des nominaux « bien expliquée ». La relation ne différera de son fondement que d'une distinction de raison. Cette distinction, d'ailleurs, ne sera pas arbitraire ; elle sera au contraire basée sur la réalité. La relation ne sera pas une pure dénomination extrinsèque ; ce sera la réalité elle-même en tant qu'elle regarde un autre être, celle qu'inclut ou signale l'appellation relative.

Le choix d'une solution avait d'autant plus d'importance qu'elle avait son application dans l'exposé et la justification du plus impénétrable des mystères, le mystère de la Très Sainte Trinité. On peut d'autant plus regretter que la solution thomiste l'ait heurté par ses obscurités plutôt qu'attiré par ses avantages. Il semble même qu'il l'ait exposée de façon assez inexacte. Il s'est représenté l'*esse ad* et l'*esse in* comme les deux parties d'un composé physique ou métaphysique ; or les thomistes n'y voient que deux notes, deux aspects d'une essence réelle unique [2]. Et voici comment le

1. S. Thom. *De Potent.* q. 7, a. 9 ad 7 ; *Quodlib.* 9, a. 4 ; *Sum. Theol.* I p. q. 28, a. 1.

2. Card. Billot. *De Deo uno et Trino*, p. 384, 385. P. Remer, *Summa prael.* t. I. p. 322. A. Martin, *Suarez métaphysicien* (Science cath. 13[e] an. p. 865-885). Cf. S. Thom. *In I Sent.* d. 26, a. 2, ad 3 ; *Quodlib.* 9. a. 4.

désaccord se poursuit dans le domaine dogmatique entre la solution thomiste et la solution suarézienne.

La principale difficulté qu'offre ce mystère est d'expliquer l'identité entre les trois personnes divines qui sont relatives l'une à l'autre et l'essence divine unique qui est un absolu. Les thomistes disent, conséquemment avec leur principe, que dans les relations divines comme dans les relations créées, toute la réalité vient non de l'*esse ad*, mais de l'*esse in*. La différence entre les relations créées et les relations divines consiste seulement en ce que les premières, qui sont accidentelles, sont simplement inhérentes au sujet, tandis que les secondes, qui ne peuvent pas ne pas être, sont identiques à la substance ; l'*esse in* des relations divines est donc unique et c'est seulement dans l'*esse ad* que se trouve la multiplicité. De la sorte on ne court pas risque de manquer au principe de contradiction, comme il arrive si l'on dit avec Suarez que trois réalités (relatives) sont égales à une réalité unique (absolue). Le thomiste ne met pas la réalité des « relatifs » divins dans leur *esse ad* qui est multiple, mais dans l'*esse in* qui leur est commun ; il ne pose donc qu'une réalité divine . C'est parce que cet *ad* de la relation propre n'a pas d'entité propre que l'école thomiste ne lui accorde pas non plus de perfection distincte, et par là elle a une réponse aisée à l'objection qui prétend voir une imperfection pour les personnes divines dans le fait qu'aucune ne possède ce qui constitue les autres. Ces éléments constitutifs, c'est-à-dire l'opposition relative elle-même que les personnes ont entre elles, ne sont pas des entités : ce n'est donc pas une imperfection que d'en être privé [2].

Suarez au contraire attribue à la relation une perfection propre ; aussi sa réponse à l'objection est-elle toute diffé-

---

1. Ce qu'il y a d'un peu étrange en apparence dans cette solution s'évanouit si au lieu de parler d'*esse ad*, on dit *ad* tout court comme font bon nombre de thomistes modernes. — Il convient d'ailleurs d'observer que des thomistes aussi incontestés que les *Salmanticenses* estiment que la relation, même comme telle et dans son *esse ad* a quelque chose de réel ; et ils renvoient à deux passages de S[t] Thomas qui ne sont pas sans force (*I Sent.* d. 25, a. 4, ad 3 et *S. contra Gent.* lib. 4, c. 14 in fine).

2. Card. Billot, *op. cit.* (ed. 1, p. 88).

rente. Il distingue, d'après un mot de St Anselme [1], entre les perfections qu'il est mieux d'avoir que de ne pas avoir, et celles qu'il n'est pas mieux d'avoir que de ne pas avoir. Ces dernières sont précisément, selon lui, les perfections relatives qui en un sens sont différentes les unes des autres et en un autre s'équivalent, de telle sorte qu'il n'est pas plus parfait d'être le Père que d'être le Fils, ni d'être le Fils que d'être le Saint-Esprit [2].

Les perfections relatives doivent être données comme identiques à l'essence, et Suarez croit résoudre ce nouveau problème, et affirmer une identité suffisante en disant que l'essence inclut éminemment les perfections des deux autres, à raison de l'essence divine avec laquelle elle s'identifie. — Mais on le voit, cette identité n'est pas rigoureuse ; bien que Suarez ne pose entre les relatifs divins et l'essence divine qu'une distinction de raison, il estime [3] cependant que les relatifs ne sont pas de l'essence divine. Comme d'ailleurs une perfection formelle ajoute quelque chose, en tant que telle, au principe qui la contient éminemment, on ne voit pas bien comment Suarez a pu écrire : « La divinité affectée, pour ainsi parler, de la relation, n'est pas meilleure qu'elle ne l'est, considérée sans cette relation, parce que par elle-même, et sans relation, elle est un être absolument infini au point de vue de l'être. » De plus, si l'essence divine est identique *réellement* aux trois personnes parce qu'elle en contient les perfections de manière éminente, on pourrait de la même façon, et avec autant de raison, dire que les personnes divines, en tant que telles, sont réellement identiques entre elles. — Les relations, identiques réellement à l'essence, ne le sont pas quant au concept ; et de là vient, comme l'expliquent les thomistes, qu'elles peuvent être égales à l'essence sans être égales entre elles ; elles sont égales à l'essence quant à leur réalité qui est l'essence (*esse in*) ; elles diffèrent entre elles comme relations (*esse ad*). Et il n'y a rien là qui aille contre le principe de contradic-

1. S. Anselm. *Monolog.* c. 15. — P. L. t. 158, c. 163.
2. *De Deo*, tract. III. lib. 3, c. 10, n. 4.
3. *Ibid.* lib. 4, c. 5, n. 2 et seq.

tion. Puisque les relatifs n'ont de réalité que celle même de l'essence absolue, et que d'autre part ils ne se nient que dans la mesure où ils sont opposés, c'est-à-dire où ils ne sont pas l'essence, il s'en suit que celle-ci peut très bien vérifier les divers relatifs et leur être identique sans qu'elle ait en elle-même *ut sic* l'opposition et les négations que les relatifs impliquent. Tout danger de contradiction est évité de la sorte. — Mais Suarez qui s'est refusé à distinguer l'*esse in* d'avec l'*esse ad* et à trouver dans cette distinction un principe de solution, s'est condamné du même coup à nier l'universalité du principe objecté [1]. Pour Suarez, ce principe qui n'est pourtant qu'une variante du principe d'identité, n'est qu'une vérité d'ordre expérimental, applicable aux créatures en qui nous le voyons réalisé, sans qu'il doive pour cela trouver son application en Dieu. Suarez exagère ici la transcendance divine et renverse du même coup les sciences humaines non moins que les sciences divines [2].

Bien que Suarez ait une tendance à majorer la réalité de la relation, quand il envisage celle-ci du point de vue du bien et de la perfection, il est au contraire moins réaliste que les thomistes quand il la considère en elle-même, puisqu'il ne lui donne d'autre entité que celles du fondement et du terme qui sont des absolus, et qu'il ne voit entre elle et le fondement qu'une distinction de raison. — N'est-ce pas là rayer la relation de la liste des prédicaments ? Suarez ne l'accorderait pas. Pour constituer un prédicament spécial, affirme-t-il, une distinction de raison peut suffire, et il s'appliquera à démontrer mieux encore, ce principe pour d'autres accidents imparfaits. Peut-on par cette solution rendre raison de toutes les données du problème ? Suarez le croit. Elle atténue assez le caractère réel de la relation pour

1. *De Deo*, tract. III, l. 4, c. 3, n. 7.

2. Tournély, (1658-1729) l'un des grands théologiens français du XVII[e] siècle, a sur ce point suivi la doctrine de Suarez. Il met le principe de contradiction sur le même pied que cet autre principe : *Ex nihilo nihil fit*, qu'il donne comme un principe purement expérimental, parce qu'il croit y voir une exception dans le fait de la création. Il est vrai que Tournély ne borne pas là sa réponse à l'objection. (*Cursus theologicus scholastico-dogmaticus et moralis*, Cologne, 1735 ; t. I. p. 351 et seq.)

donner satisfaction aux modalistes et aux nominalistes, et d'autre part elle accorde aux disciples de St Thomas et de Duns Scot que la relation n'est pas un vrai concept de l'esprit. Quant à la prétendue séparabilité de l'accident dont ces derniers se prévalaient comme d'une preuve et d'un indice de distinction réelle, Suarez déclare qu'elle n'existe qu'en apparence ; puisque la relation est l'indication du terme que regarde la substance, la suppression du terme rend cette indication inexacte et enlève tout droit à parler d'une orientation de la substance ; là se réduit le fait allégué d'une prétendue séparabilité de la relation.

Ce n'est point que Suarez se flatte de faire disparaître toute difficulté ; si d'une part sa théorie est avantageuse pour expliquer la relation mutuelle qui est double, elle l'est moins, il en fait l'aveu, pour le cas des relations non-mutuelles. Toutefois il observe qu'il n'est nullement obligé de donner à toutes les relations dont on peut traiter le caractère réel qu'il attribue au grand nombre ; il peut, lui aussi, ne parler parfois que de dénominations extrinsèques, et c'est le cas lorsque la relation dont on parle n'a point de fondement réel. Ce qui ne veut pas dire que ces relations soient vaines et indignes de toute considération : ce seront par exemple des relations entre êtres de raison, aussi légitimes que ceux-ci, et aussi nécessaires dans les sciences qui usent de l'abstraction ; ce seront encore les relations que l'infirmité de notre esprit nous forcera à attribuer par analogie à des êtres qui en sont incapables, telle la relation de Créateur à créature qui ne saurait être réelle en Dieu. Toutefois puisqu'on ne peut logiquement introduire dans le prédicament que des choses réelles, les relations qu'on vient de dire n'y pourront être classées, soit qu'on les appelle relations de raison, soit qu'on leur applique l'expression scolastique de relations selon le langage (*secundum dici*), par opposition aux autres relations qui sont selon l'être, (*secundum esse*) [1].

---

1. C'est encore une différence entre la théorie suarézienne et la théorie thomiste. Les thomistes, notant que la relation, d'après sa nature propre, n'est qu'un *esse ad* et non point un *esse in*, en concluent qu'il peut y avoir

2. — Suarez tenait assez à l'existence de relations prédicamentales [1] pour ne pas les confondre avec les relations transcendantales, comme l'auraient voulu les nominaux. A coup sûr, cette dernière catégorie est assez large ; elle comprend les relations de l'être créé à l'être incréé, de l'être incomplet à celui qui le complète, de la matière à la forme, de l'accident au sujet, de la quantité à ses termes, de la qualité et de l'habitus à ses objets, des puissances accidentelles à leurs actes ; et on ne doit pas s'étonner de voir ainsi des relations multiples s'identifier avec la substance ou tel accident ; inutile de les en distinguer avec Duns Scot, et d'en faire des corollaires de l'essence, c'est-à-dire d'établir une deuxième catégorie d'accidents relatifs ; il est bien préférable de s'incliner simplement devant le fait avec Cajetan, et de dire avec cet auteur qu'il n'est point contraire à une nature absolue d'avoir un rapport transcendental proportionné à sa nature. Ceci aide d'ailleurs à comprendre pourquoi la relation prédicamentale elle-même se distingue si peu de l'être qu'elle qualifie.

Mais l'on peut malgré cette assimilation maintenir de réelles différences entre les relations des deux ordres. On le fait souvent avec beaucoup d'inexactitude ; ou bien l'on dit qu'il suffit d'une distinction de raison entre deux aspects d'une chose pour créer une relation transcendantale, ou bien l'on dit qu'elle exclut ce que comporterait toujours la relation prédicamentale, c'est-à-dire un fondement réellement distinct du sujet, et un terme réellement distinct du fondement ; la relation prédicamentale s'ajouterait à un sujet déjà constitué tandis que la relation transcendantale serait une différence essentielle et intrinsèque. — Suarez rejette ces distinctions qu'il estime tout au moins sujettes à retouches ; il ne retient que les suivantes qu'il emprunte

vraie relation prédicamentale entre simples êtres de raison, et que le prédicament de relation a ceci de particulier entre tous les autres qu'il comprend des êtres de raison non moins que des relations réelles. (Cf. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 28, a. 1 ; *Quodlib.* 9, a. 4 — Card. Billot, *De Deo Trino*, p. 75). Cette théorie qui est celle de Cajetan a d'ailleurs été combattu par Bañez.

1. Disp. *Metaph.* XLVII, sect. 4.

à Cajetan [1]. Tandis que la relation prédicamentale n'envisage son terme que comme tel, la relation transcendantale l'envisage encore sous d'autres aspects comme sujet ou objet, comme cause efficiente ou comme cause finale ; la première a donc quelque chose de plus accidentel, elle ne paraît pas voulue expressément par la nature, elle surgit d'elle-même quand sont posés le fondement et le terme, sans qu'aucun agent ait besoin d'intervenir pour la faire naître ; dès lors elle n'est pas elle-même principe d'action ; sa définition est exacte, c'est bien celle d'Aristote, elle n'est que « *respectus ad aliud* », elle n'a ni une autre fin ni une autre nature.

Maintenant une forme accidentelle aussi minime ne pourrait-elle être sans trop d'inconvénients sacrifiée par le philosophe ? On serait étonné de voir Suarez se poser cette question sceptique après une discussion où il s'est mis résolument à l'école d'un penseur convaincu comme Cajetan, si l'on ne se rappelait combien peu la relation prédicamentale diffère pour lui de son fondement. Les différences de but que marquait Cajetan devaient correspondre à des différences de nature ; Suarez s'en rendait compte ; et ce n'est, nous semble-t-il, qu'avec regret et pour rester dans la tradition qu'il les enregistrait. En tous cas c'est à n'en pas douter, de ses convictions presque nominalistes qu'il s'inspire quand il affirme soudain que l'existence de relations prédicamentales réelles, distinctes des transcendantales, ne semble pas pouvoir se démontrer, que si on la maintient (et il veut qu'on la maintienne) c'est surtout à raison du consentement unanime des philosophes. Sans doute, on peut défendre leur opinion ; elle repose sur le fait de certains « rapports » entre les êtres, comme la paternité et la similitude qu'on a peine à appeler de transcendantaux et qui ne sont pas de pures idées, de pures fictions de l'esprit. Encore faut-il, pour admettre ces relations prédicamentales, se les représenter comme le veut Suarez, car si on ne pouvait en faire que des accidents réel réellement distincts de leur fondement, mieux vaudrait nier leur

1. Cajetan, *De ente et essent.* c. 7, q. 15.

existence. Et après ce retour momentané à ses idées les plus chères, Suarez en revient à affirmer la différence de nature qui existe entre la relation prédicamentale et la relation transcendantale ; c'est *tout* l'être de la première qui est orienté vers le terme, tandis que l'être de la seconde a encore d'autres rôles à jouer dont la diversité l'empêche précisément d'être attribué à un prédicament plutôt qu'à un autre.

Suarez justifie aussi la définition d'Aristote qui faisait consister la relation dans un rapport effectif et non dans une simple aptitude comme on doit le faire pour les accidents séparables. La relation a un être propre trop minime pour être privée de son inhérence actuelle, et cette conclusion s'impose d'autant plus à Suarez qu'il l'a identifiée avec son fondement. On voit dès lors le jugement qu'il peut porter sur l'opinion des théologiens qui conçoivent en Dieu la paternité comme constituant la première personne avant de la concevoir comme en rapport avec la seconde ; autant dire qu'on peut se représenter une forme sans son effet formel. La relation est inséparable de son fondement prochain ; on peut seulement concéder qu'elle peut être séparée de son fondement éloigné, si les deux fondements peuvent exister l'un sans l'autre ; et c'est le cas dans la Ste Eucharistie où la quantité, fondement prochain des relations que comportent les espèces, est séparée de sa substance naturelle qui est le fondement éloigné.

3. — La relation est un être si faible qu'on peut se demander s'il a assez de consistance pour se reposer quelque part [1]. A vouloir assurer son inhérence comme le requiert son caractère d'accident, ne risque-t-on pas de lui donner une lourdeur contraire à sa nature ? Henri de Gand le volatilisait à l'excès [2] en voulant que la relation existât en dehors de ses deux extrêmes, comme si elle pouvait en dehors d'eux trouver un sujet où se fixer, ou comme s'il lui était inutile d'en trouver un. St Thomas atténuait ce caractère par trop éthéré, bien qu'il en gardât quelque chose

1. *Loc. cit.* s. 6 et 7.
2. Henri Gand. *Quodlib.* 9. q. 3.

quand il présentait la relation comme à la surface des choses plutôt qu'en elles-mêmes, comme « *tangente* » aux êtres, plutôt que comme identifiée avec eux ; mais du moins il voulait pour elle un sujet. Suarez qui insiste encore davantage sur cette nécessité d'un sujet, se devait d'autant plus de le faire qu'il n'a voulu mettre entre la relation et son fondement qu'une différence de raison. Car le fondement est bien dans le sujet et s'il peut arriver qu'il n'en soit qu'un accident et que par suite la substance soit parfois un deuxième fondement de la relation, le fondement éloigné, cette dualité n'est nullement requise ; entre la relation et la substance l'intermédiaire de l'accident n'est pas nécessaire de soi ; deux substances par exemple peuvent avoir entre elles une vraie relation d'identité.

Il est vrai que cette thèse paraît offrir un inconvénient spécial dans la théorie de Suarez ; si en effet le fondement de la relation n'est autre que la substance, et s'il ne doit pas différer réellement de la relation, il s'ensuit que celle-ci se confondra avec la substance, malgré le caractère d'accident qu'on lui attribue par ailleurs ; mais la difficulté n'embarrasse guère Suarez puisqu'il lui suffit que l'accident relatif diffère de son fondement d'une distinction de raison. Il lui semble d'ailleurs n'être pas en désaccord avec St Thomas sur ce point particulier ; St Thomas distingue la relation d'avec son fondement, mais il n'exige pas deux fondements réellement distincts l'un de l'autre, l'un prochain, l'autre éloigné.

Parfois l'analyse contraint à relever, outre le fondement lui-même, un principe qui fonde, « *ratio fundandi* », par exemple dans la production l'acte productif distinct de la cause qui produit ; mais le cas n'est pas général ; il ne se présente pas dans les relations de ressemblance, et Suarez tend à atténuer la valeur même de cette *ratio* dans les cas où on la rencontre ; il y voit une condition nécessaire plutôt qu'un principe véritable.

4. — Puisque la relation est *ad aliquid*, elle implique un terme [1], non pas sans doute en son essence, mais en son con-

1. *Loc. cit.* s. 8 et 9.

cept essentiel dans cette formule Suarez concilie les sentiments opposés de Cajetan et des autres thomistes. Ce terme doit être réel, si l'on parle d'une relation prédicamentale et réelle ; car on ne peut admettre de relations réelles entre êtres de raison ni même entre un être réel et un être de raison. Sans doute les arguments thomistes paraissent faibles en ce sens ; ils exagèrent le caractère fictif de l'être de raison, et séparent trop la relation de son fondement en l'appelant le lien des deux relatifs ; mais enfin il est vrai que la relation implique la coexistence de deux choses et ce seul mot de coexistence prouve que les choses doivent être toutes deux d'ordre réel. Comme d'ailleurs le fondement de la relation s'identifie avec le sujet, il faut bien, dit Suarez, que le terme s'en distingue, autrement la relation tout entière s'évanouirait ; c'est à vrai dire un inconvénient de sa théorie que signale là Suarez, mais il ne veut y voir que l'obligation où elle le met d'affirmer la réalité du terme.

Seulement cette réalité peut être minime ; si certains, comme Soncinas, veulent qu'il y ait entre le fondement et le terme une distinction complète, et si de fait il en faut souvent une comme celle qui existe entre deux suppôts, souvent aussi une simple distinction modale peut suffire, celle qui existe entre une chose et son mode ; tout au plus niera-t-on qu'il y ait relation réelle entre un tout et sa partie, si l'on ne veut pas multiplier à l'excès le nombre des relations, mais pourquoi ce nombre doit-il tant effrayer ? Y a-t-il dans le monde rien de plus frappant que l'ordre, et donc rien de plus répandu que la relation ?

5. — Aristote a indiqué trois groupes de relations d'après leur fondement [1], celles qui reposent sur l'unité ou la multitude, celles qui reposent sur une puissance active ou passive, celles enfin qui existent entre la mesure et la chose mesurable, et l'on a cru parmi les relations inscrites à ces groupes en trouver un certain nombre dont le terme n'était pas réel. Mais Suarez, qui défend la division aristotélicienne comme complète et irréductible, s'applique à

1. *Loc. cit.* s. 10-15.

montrer que le terme des relations qu'elle énumère est réel à peu d'exceptions près.

Ce n'est pas l'unité générique ou spécifique, unité de raison, qui sert de fondement à celles du premier groupe, mais l'unité très réelle que possède chaque être. Si le rapport d'une puissance à une chose future manque de terme réel, il n'en est pas de même du rapport qu'une puissance peut avoir avec un effet présent ou produit dans le passé, du moins si l'effet dure encore ; une puissance active réelle peut également avoir une relation réelle avec une puissance passive pourvu que celle-ci soit réelle comme la puissance active. Pour la dernière catégorie, Suarez a beaucoup hésité ; son premier sentiment était de ne voir dans le rapport de la mesure à la chose mesurée qu'un exemple, choisi entre beaucoup d'autres, de relations dans lesquelles la chose relative ne serait pas celle qui est mise en relation avec l'autre, mais inversement celle avec laquelle on se met en relation ; et dans certains cas celle-ci seule aurait été réelle. Finalement, quelque fondé que paraisse cet avis, Suarez l'abandonne pour se conformer au sentiment général et voir simplement dans ces relations des relations non-réciproques où le terme n'est pas autre chose que terme et où par voie de conséquence, du moins selon Suarez, il n'a pas de réalité. Suarez tient à affirmer avec les thomistes l'existence de ces relations non-mutuelles et à se séparer sur ce point des Nominaux. — Telle paraît être d'ailleurs dans toute cette partie, sa principale préoccupation. C'est ainsi qu'il ne voit aucun inconvénient logique à mettre en Dieu des relations réelles avec les êtres extérieurs, puisque ces relations pour lui ne se distinguent pas réellement de leur fondement [1]. Toutefois, pour ne pas se séparer de l'école thomiste et des deux écoles franciscaines [2], il proscrit une

1. Durand. *In I Sent.* d. 30, q. 3. — Ockam, *Ibid.* — Biel, *Ibid.* q. 5. — Grég. de Rim. *Ibid.* d. 28, q. 3, a. 1. — Marsil. *Ibid.* q. 32, a. 1.

2. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 13, a. 7 ; *II contra Gent*, c. 12. — Cajetan et Silv. Ferrar. *Ibid.* — Capreol. *In I Sent.* d. 30, q. 1, a. 1. concl. 3 et a. 2, concl. 2 et 3. — S. Bonav. *In I Sent.* d. 30, a. 1, q. 3. — Richard de Middlet. *Ibid.* a. 1, q. 4. — Scot, *Ibid.* q. 1. — Gilles de Rome, *Ibid.* q. 2.

telle manière de parler et veut qu'on ne parle de relations réelles qu'entre êtres du même ordre [1].

6. — Le terme doit être réel, mais il ne doit pas plus se distinguer de son sujet que le fondement du sien [2] ; la relation en effet consiste simplement à mettre en rapport deux êtres dont l'un offre un fondement à la relation comme le second est susceptible d'en être le terme. C'est par lui-même qu'il en est susceptible et il n'y a pas lieu d'imaginer que cette faculté soit en lui quelque chose d'ajouté. Si la relation était mutuelle, la question pourrait faire difficulté et l'on serait porté à dire que le terme de la première relation réside dans la seconde, mais il y a des relations non-mutuelles et dans ce cas il faut bien que le terme soit un absolu ; s'il peut l'être dans certains cas, il peut l'être toujours, et même il doit l'être, en vertu du principe d'uniformité.

D'ailleurs on ne peut admettre qu'une relation ait une seconde relation pour terme, et la requière pour sa constitution puisqu'au contraire, c'est la première qui constitue la seconde ; autant vaudrait dire que deux êtres se constituent mutuellement, ou qu'indirectement chacun se constitue lui-même. La vraie règle des relations mutuelles c'est que dans chaque extrême le principe qui fonde une relation est le principe qui termine la relation correspondante. Et elle se vérifie même en Dieu ; on allègue, il est vrai, en faveur de la thèse adverse que les relations divines d'où proviennent les personnes de la Trinité se terminent à l'autre, mais si l'on note que ces relations n'ont d'autre fondement qu'elles-mêmes, on pourra retorquer l'argument, et dire que le fondement de la relation de paternité est le principe terminatif de celle de filiation. Le principe se vérifie plus clairement

1. Il combat d'ailleurs Cajetan qui voulait que la relation de Créateur fût attribuée à Dieu à raison de la relation réelle que la créature a vis-à-vis de lui ; elle lui convient, dit Suarez, à raison même de ce qu'il est, et Suarez utilise sur ce point contre Cajetan un texte de la *Somme contre les Gentils* où S. Thomas tout en niant qu'il y ait en Dieu des relations réelles, se refuse à dire qu'elles lui sont attribuées du dehors ; Dieu est Créateur, et c'est l'imperfection seule de notre esprit qui nous contraint à nous représenter cet attribut comme une relation (*II c. Gent.* c. 13).

2. *Loc. cit.* s. 16.

encore dans la spiration active et passive ; car la relation de spiration passive qui est dans le Saint-Esprit ne se termine pas formellement à la spiration active, mais au Père et au Fils en tant qu'ils sont un seul principe de spiration ; ils produisent logiquement le Saint-Esprit avant d'avoir relation à lui, et c'est à eux non à la spiration active que la spiration passive se termine.

7. — Sur les autres questions que soulève la relation, Suarez n'a guère de vues particulières. Il estime par exemple que c'est du terme que doit être prise la distinction spécifique des relations [1], bien que le fondement y concoure par manière de cause matérielle extrinsèque. Avec Scot il pense que le nombre des relations varie comme le nombre des termes, fussent-ils identiques, qu'il s'accroît par exemple chez un père avec le nombre de ses enfants. Si d'ailleurs la relation n'est ni une chose ni un mode, quel inconvénient y a-t-il à en augmenter le nombre ? C'est pour la même raison que Suarez met en un fils deux relations, l'une envers son père, l'autre envers sa mère, se séparant en cela de Scot qui, d'après les principes de Galien, déclarait que le père et la mère ne forment pour ainsi dire qu'un vis-à-vis de leurs enfants. Suarez cite en sa faveur des passages de St Thomas intéressants [2].

8. — Quant aux propriétés [3], la relation possède de la perfection dans la mesure où elle a de l'entité, perfection qui ne diffère de celle du fondement que comme la relation elle-même. Aristote veut que les relations comportent un contraire, mais ceci n'est vrai, de l'aveu des Thomistes, que des relations *secundum dici* qui ne sont pas véritables. Il pense que la relation est susceptible de plus ou de moins ; mais quelques relations seulement possèdent cette propriété. Les relatifs se disent « *ad convertentiam* », selon Aristote ; mais Suarez qui admet l'expression ne veut pas qu'elle signi-

1. *Loc. cit.* s. 17.
2. En particulier *Sum. Theol.* III p. q. 35, a. 5 ad 3.
3. *Loc. cit.* s. 18.

fie une corrélation nécessaire entre les extrêmes, mais le seul fait qu'une relation implique un terme distinct d'elle-même. La simultanéité de nature et la simultanéité logique ne font pas difficulté.

IV. — L'ACTION [1]

L'action et la passion forment deux prédicaments distincts, mais corrélatifs, et pour toute l'École aristotélicienne, « le devenir en tant qu'il procède d'un agent s'appelle *action* ; en tant qu'il est subi par un sujet, s'appelle *passion* ». Toutefois comme on s'entend d'ordinaire à mettre l'action dans le patient, parce qu'on n'envisage que les actions transitives, il s'ensuit que ce rapport de l'action à l'agent se représente comme une relation et semble devoir être englobé dans le prédicament de ce nom. Scot [2] avait voulu échapper à cette difficulté en faisant de l'action une relation toute particulière, dont il disait qu'elle vient du dehors et par accident, mais à supposer que ces appellations inexactes fussent vraies, il n'en résultait pas que l'action dût échapper pour cela au prédicament de la relation. Pour éviter la difficulté, il était préférable, estime Suarez, de ne pas faire consister trop essentiellement l'action dans une relation, mais Hervé et Javelli [3] en ne lui attribuant d'autre rapport que le fait de qualifier l'agent du dehors à raison de l'effet produit, minimisent à l'excès la relation très vraie de dépendance et d'émanation qui relie l'action à l'agent. Capréolus et Soncinas, à la suite d'Averroès et de St Thomas dans les *Physiques* [4]. renforcent davantage le caractère de la relation, mais Suarez leur reproche ou bien de mettre l'action dans l'agent, ou bien de n'en faire qu'une relation, et une relation de l'agent au patient, et une relation prédicamentale. Il retouche donc l'opinion thomiste en la forme sui-

1. Disp. *Metaph.* XLVIII.
2. Scot, *In III Sent.* d. 11, q. 1. *In IV Sent.* d. 13, q. 1. § Ad hujus ; d. 6, q. 10.
3. Hervé, *Quodlib.* 7, q. 14. — Javell. V *Metaph.* q. 23.
4. Capreol. *In II Sent.* d. 2, q. 1, a. 1 et 3. — Soncin. V *Metaph.* q. 28. — Averr. III *Physic.* com. 9. — S. Thom. *Ibid.*

vante : l'action est un mode réel et absolu, qui n'est pas une relation, mais qui en inclut une, et cette relation n'est point celle de l'agent à l'effet, mais au contraire de l'effet à sa cause efficiente, et cette relation est transcendantale, non prédicamentale.

Mais à peine cet exposé terminé, Suarez, se demandant si toute action même immanente a aussi rapport à un terme, semble aussitôt considérer l'action comme résidant plutôt dans l'agent [1] ; il faut convenir d'ailleurs que ses réfutations de Soncinas l'y invitaient comme aussi le fait d'étudier particulièrement l'action immanente. Et ne définit-on pas d'ordinaire celle-ci, l'action qui a son effet au-dedans de l'agent, et l'action transitive celle dont l'effet est en dehors de lui (ce qui semble faire entendre qu'au moins l'action elle-même est en lui ?) Demander si toute action a un terme, revient donc à demander si chaque fois qu'il y a action au sens nouveau, c'est-à-dire dans l'agent, il y a action au sens précédent, c'est-à-dire dans le patient. Or qu'il y ait cette dualité dans l'action immanente, les thomistes le nient [2], ne faisant d'exception que pour l'intellection à laquelle ils donnent un terme intrinsèque le verbe. Par contre, St Bonaventure, Scot, Durand, Biel[3] veulent que toute action, pourvu qu'elle parte d'une véritable cause efficiente, ait nécessairement un terme, et possède vers lui un rapport intrinsèque. C'est à cet avis que se range Suarez ; ce terme c'est l'acte lui-même, et son existence lui paraît tellement incontestable que ce n'est pas à le démontrer qu'il s'applique, mais à démontrer

1. Il semble bien que S. Thomas l'entende pareillement ainsi dans un passage souvent cité (parfois à contre-sens, nous semble-t-il) de la *Somme contre les Gentils* (II, c. 57). — Voici les assertions de Suarez : « Actio, ut actio, dicit intrinsece et essentialiter respectum transcendentalem ad agens, seu ad principium agendi. — Per hunc respectum actionis ad agens, praecise sumptum, non refertur ipsum agens ad aliud, sed potius ipsa actio respicit agens a quo egreditur... Ultimo dicitur et colligitur ex dictis actionem, ut actio est, recte dici posse ultimum actum potentiae activae, et exercitium ejus, dummodo non intelligatur de actu intrinseco et informante, sed absolute de actu dimanante a potentia, sive illam informet, sive non. » (*Loc. cit.* n. 17, 18, 20).

2. Capréol. *In I Sent.* d. 27, q. 2. — Cajetan. *In S. Theol.* I p. q. 27, a. 1, dub. 1 et 3.

3. S. Bonav. *In I Sent.* d. 3, a. 1 q. 1 ad ult. — Scot. *Quodlib.* 8 et *In I Sent.* d. 27, q. 3. — Durand et Biel. *Ibid.* q. 2.

l'existence même de l'action intermédiaire entre la faculté et l'acte. — Et c'est en prenant le mot action dans ce même sens qu'il se demande si l'action dépend davantage de son principe ou de son terme, et de quel facteur elle reçoit sa spécification. Il répond par la formule suivante : en cette essence, et individuellement, l'action dépend à la fois de l'un et de l'autre, mais sa spécification dépend davantage du terme.

Mais il faut poser nettement la question du sujet où l'action réside [1]. Elle réside dans l'agent, disent les scotistes et avec eux Cajetan, Dominique de Flandre et Paul de Venise [2]. Les thomistes [3] distinguent selon que l'action est transitive ou immanente ; cette dernière seule serait dans l'agent, la première serait au contraire dans le patient ; outre l'autorité d'Aristote, les thomistes allèguent que l'action ne peut être séparée de son terme parce qu'elle en est un mode, et que normalement l'agent ne retient rien de l'acte qu'il produit. La position de Suarez vise à se distinguer de celle des deux écoles rivales, bien qu'elle se rapproche davantage de la seconde. Suarez insiste beaucoup sur le fait que des actions très réelles et transitives, comme l'action créatrice de Dieu, n'ont aucun sujet d'inhérence. Il concède aux thomistes que l'action est inséparable de son terme, mais il ne voit pas la nécessité de faire comme eux une différence à ce point de vue entre l'action transitive et l'action immanente ; si dans le cas de l'action immanente, le sujet se trouve être l'agent, c'est simplement parce que le terme y réside. — Mais, précision que Suarez croit aussitôt nécessaire d'ajouter, et qui minimise singulièrement l'être de ce prédicament : en tant que l'action se distingue de la passion, elle n'a pas de sujet d'inhésion, elle n'a qu'un sujet

1. *Loc. cit.* s. 4.

2. Scot, *In IV Sent.* d. 13, q. 1. — Andrea, *De Sex princip.* — Paul de Ven. *Sum. Phys.* c. 18. — Cajetan. *In Sum. Theol.* I p. q. 25. — Domin. de Fl. V *Metaph.* q. 22, a. 2.

3. Herv. *Quodlib.* 4. — Capreol. *In II Sent.* d. 1, q. 2, a. 3 et *In IV*, d. 49, q. 1, a. 3. — Soncin. V *Metaph.* q. 37. — Javell. IX *Metaph.* q. 15. — Silv. Ferrar. *In II c. Gent.* c. 1 et 9, (Cf. Aristot. III Physic. c. 3 ; *IX Metaph.* c. 9 ; II de anim. c. 2, t. 24 et 25 ; III, c. 2, t. 139 et 140. — S. Thom. *Ibid.* et *II c. Gent.* c. 1).

de dénomination, et si elle a un sujet d'inhésion en fait, c'est à cause de la passion dont elle est cause ; elle n'affecte pas formellement le patient, mais lui donne la passion qui l'affecte et se trouve en lui (*illi inest*) par son intermédiaire. Langage compliqué qui tend à faire de l'action une sorte d'entité fluente suspendue en l'air entre l'agent et le patient bien qu'à propos de la passion, Suarez réprouve une conception de ce genre. Il n'y a pas plus de netteté dans les définitions de l'action que Suarez propose : ce serait « une forme par laquelle un principe actif serait premièrement réduit en acte », ou encore « une forme qui s'écoule premièrement et par elle-même, par laquelle émane et dépend de l'agent ce qu'à proprement parler produit celui-ci [1] ». Cependant cette dernière formule a l'avantage de rattacher plus que d'autres l'action à l'agent.

V. — La Passion.

L'étude de ce prédicament nous offrira de façon plus précise la pensée de Suarez. Il compare l'action et la passion, et se demande s'il y a entre ces prédicaments quelque dis-

4. Plusieurs thomistes qui ont suivi Suarez ont déclaré sa pensée identique pour le fond à celle de Capreolus, de Soncinas et de leur groupe, mais ils l'ont retouchée par une concession assez importante à l'opinion de Cajetan et des scotistes. Jean de St-Thomas écrit : « Vere .. et in re actio emanans duplicem formalitatem debet importare, quarum una actuet et inhaereat in agente, altera in termino, et mediante termino, in passo, si terminus sit aliquid dependens a subjecto. » (*Philos. Natur.* I p. q. 14, a. 4, éd. Vivès, t. II, p. 275) et de nos jours le P. Remer, S. J. : « ..respondendum est actionem esse simpliciter in agente, passionem in patiente ut in proprio subjecto, motum autem esse solum in patiente. » (*Summa prael.* t. II. p. 111). Le P. Hugon, O. P. s'exprime ainsi : « Actio praedicamentalis est accidens quo causa denominatur actu causans. At denominatio causae non sumitur ab actione ut est in agente, sed ut egreditur ab ipso et ponit aliquid in passo... Actio et passio non sunt entitates realiter diversae, sed haec tria : actio, passio, motus differunt modaliter tantum ; sunt una entitas sub diversis modis considerata. Dicitur actio prout est in agente, passio prout est in patiente, motus prout est in fluxu, seu in fieri. » (*Logica*, p. 81). — Les divergences des auteurs sur ce point s'expliquent en grande partie par les incertitudes d'Aristote lui-même dont les textes en sens divers se ramenaient difficilement à l'unité (Cf. P. Jos. Gredt, O. S. B. *Elementa phil. arist. thom.* t. I, p. 257).

1. Disp. *Metaph.* XLIX.

tinction réelle ou modale. Or il le nie ; ces deux mots désignent la même réalité, c'est-à-dire l'émanation, la dépendance de la forme vis-à-vis de son agent, mais prise de deux points de vue selon qu'elle affecte un sujet ou qu'elle dénomme l'agent. A vrai dire, cette dernière formule donne à la passion une réalité plus accentuée qu'à l'action ; elle lui attribue nettement un sujet d'inhérence, quoique Suarez se refuse à voir dans la passion une *res* proprement dite ; elle ne peut pas l'être plus que l'action elle-même, déclare-t-il.

Qu'est-ce donc que cette réalité imparfaite ? c'est *in fieri* le terme dont il a été question quand on parlait de l'action, ou encore ce *fieri* lui-même. Dès lors, entre la passion et le mouvement [1], il n'y a aucune différence, pourvu que la comparaison se fasse équitablement, et qu'on ne s'avise pas de rapprocher une passion d'une espèce d'avec un mouvement d'une autre, par exemple une passion successive et un mouvement instantané. L'un et l'autre sont un acheminement vers un terme ; l'un et l'autre en diffèrent comme un mode ; l'un et l'autre réclament un sujet, et un sujet passif. La définition aristotélicienne du mouvement ne répugne nullement à cette assimilation. C'est, dit Aristote, l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance [2] ; or si l'on insiste sur ces derniers mots, on a l'indication d'une passion successive qui ne fait que commencer l'actuation du sujet et le laisse partiellement en puissance ; si au contraire on met l'accent sur les premiers qui marquent l'actuation elle-même, on a la définition de la passion en général. De telle sorte qu'on ne peut voir entre la passion et le mouvement que deux appellations différentes d'une réalité identique. Jamais il n'y aura entre l'une et l'autre de différence réelle, et pour voir entre eux une différence de raison, il faut opérer sur les deux concepts diverses abstractions qui loin d'éclaircir la question ne font que la rendre plus obscure.

Mais Suarez ignore-t-il que le mouvement a été placé

1. On verra le sens prédicamental que Suarez donne à ce mot.
2. Aristot. III *Physic.* 1, 2, 3., *Metaph.* X, 9.

par Aristote et tous ses commentateurs hors des prédicaments, parce qu'à raison des termes divers qui le spécifient il peut, selon les cas, rentrer indifféremment en chacun des dix ? Sa réponse est que le mouvement appartient vraiment au prédicament de la passion en tant qu'il est l'acte du mobile ; ce n'est que comme « écoulement vers le terme » (*fluxus ad terminum*) qu'il mériterait d'être rangé dans les Postprédicaments, ainsi que le fait Aristote ; encore Suarez estime-t-il pour achever d'identifier la passion et le mouvement, que la passion elle-même est susceptible de ce sens post-prédicamental.

Bien entendu, l'accident de la passion s'identifie par trop avec le sujet qu'il informe pour pouvoir en être séparé. Il n'y a pas lieu ici de distinguer inhérence actuelle ou aptitudinale. Une forme qui dépend d'un sujet par l'intermédiaire d'un mode de dépendance a plus d'autonomie que ce mode ; or la passion n'est pas autre chose. Ce n'est pas comme accident qu'elle réclame cette inhérence actuelle, c'est comme tel accident.

VI. — Le Quando et la Durée [1]

Le prédicament *quando* détermine la position d'un être dans la durée ; et la durée est de trois genres, peut-être de quatre. Il faut donc avant tout dire en général ce qu'elle est. Le concept en paraît très simple, et quand on la définit : la permanence dans l'être ou l'existence, on semble à peine faire avancer la question. Pourtant on soulève un grave problème : qu'est-ce que la durée par rapport à l'existence ? On ne peut songer à l'en faire différer comme une réalité, même dans les êtres créés [2] ; car toujours la durée va de pair avec l'existence ; ainsi l'humanité du Christ a une durée créée comme une existence créée, bien que certains thomistes prétendent la faire exister de l'existence éternelle du Verbe.

1. Disp. *Metaph.* L.

2. Suarez ne connaît aucun partisan à cette théorie, mais il note qu'elle est discutée par plusieurs auteurs, entre autres par S. Bonaventure (*In II Sent.*, d. 2, a. 1).

— Ce n'est pas non plus un mode, bien que St Bonaventure, Bañez [1] et d'autres thomistes aient appuyé ce sentiment. La durée différerait de la chose qui dure, comme le temps diffère du mouvement, comme la mesure diffère de ce qui est mesuré, comme la conservation des choses diffère de leur existence [2]. Or la conservation, observe Suarez, ne diffère de l'existence que d'une différence de raison, la seule qu'il faille mettre entre l'existence et la durée, et il en est de même du temps et du mouvement. Comparer la durée à une mesure, ou même faire de la durée une mesure, c'est oublier qu'un être ne se mesure pas lui-même, ou bien c'est parler d'une durée autre que celle de l'être envisagé, de la durée d'un être pris comme type et qui sert de mesure aux autres ; or c'est là déplacer la question, car pour cet être même la question se pose : sa durée diffère-t-elle de son existence [3] ? Suarez, à la suite de Scot, d'Ockam et de Biel [4], répond par la négative, en s'appuyant sur un assez grand nombre d'arguments dont beaucoup semblent bien caducs. La durée n'est ni une substance, ni aucun des accidents prédicamentaux ; fort bien, mais les thomistes en tomberaient d'accord ; il leur suffit que la durée ou du moins la manière d'y être soit un mode. Et que conclure de ce que l'existence et la durée sont inséparables ? Suarez n'a-t-il pas reconnu maintes fois que l'inséparabilité des modes ne les empêche point d'être distincts de la réalité qu'ils affectent.

Un argument plus spécieux consiste à dire qu'un être dure sans avoir besoin d'aucune addition, et que celles qu'il reçoit ne lui donnent pas plus de durée, mais servent seulement à l'augmenter quantitativement.

---

1. Bañez, *In S. Theol.* I p., q. 3, a. 4, dub. 1, ad 3.

2. Une application de ce principe est que le premier instant de l'être n'appartient pas à la durée parce que l'être ne commence à être conservé qu'au deuxième instant.

3. Pour S. Thomas, l'éternité est bien la mesure de l'être permanent, et le temps la mesure du mouvement (Cf. *S. Theol.* I p., q. 10).

4. Scot. *In II Sent.*, d. 2, q. 1 ; Ockam, *In II*, q. 10 ; Biel, *In II*, d. 2, q. 1, a. 1. — Dans le même sens, Capréolus, *In II Sent.* q. 2, a. 1, concl. 5 et 6 ; a. 2 in solut. arg. contra 2am p. 6ae concl. et Soncinas, (*ibid.*, post concl. 7am).

Toutefois si Suarez s'entend avec Ockam pour ne mettre entre l'existence et la durée qu'une différence de raison, il se sépare de lui pour la manière de la définir. Sur l'existence il ne peut y avoir de désaccord, mais tandis qu'Ockam, fidèle en cela aux vieilles habitudes de l'École, définit la durée par la « connotation d'une succession avec laquelle coexiste ou peut coexister l'être qu'on considère », Suarez exclut résolument cette manière de voir qui réclame pour toute durée la présence de deux êtres et qui fait de la durée une qualité extrinsèque, alors qu'elle est nettement intrinsèque. La durée, affirme Suarez, c'est simplement la permanence dans l'être sans qu'il faille raffiner davantage et chercher dans une erreur le moyen d'éclaircir une chose aussi simple. Non point que le rapport de coexistence à une succession soit une création arbitraire de la philosophie ; il est très vrai que nous concevons en fait les diverses durées, même l'éternité, sous cette forme ; mais cette manière de concevoir les choses n'est manifestement qu'une imperfection d'ailleurs nécessaire de notre intelligence enchaînée à la matière. La mensurabilité qui convient à la durée finie et à elle seule, n'en est qu'une propriété ; elle n'en est pas l'essence.

Notons aussitôt la différence qui existe entre la durée et le prédicament *ubi* qui situe dans l'espace. Si Suarez, à la différence de l'école thomiste, fait de l'une et de l'autre des qualités intrinsèques, cependant il accorde à l'*ubi* ce qu'il a refusé à la durée, c'est-à-dire la propriété d'être un mode. Mais outre que la théologie eucharistique le forçait à parler ainsi de l'*ubi* tandis qu'elle ne lui imposait rien au sujet de la durée, Suarez note que l'espace et le temps diffèrent vraiment l'un de l'autre, même *mutatis mutandis*. Ainsi dans le temps imaginaire, l'être existe sans addition d'aucune réalité ; tandis que dans l'espace imaginaire, il a besoin d'une réalité concomitante ; et de là viendrait, selon Suarez, qu'un être peut changer de « présence » en se transportant en un autre lieu, mais qu'il ne peut se transporter en un autre point du temps ; c'est au contraire le temps qui a l'air de se mouvoir. Un être ne peut sans changement occuper plus ou moins d'espace qu'il n'en occupe, mais il peut remplir une durée plus ou moins longue.

A. — L'ÉTERNITÉ [1].

L'éternité ne rentre pas dans le prédicament et c'est à propos de Dieu qu'il eût fallu en parler pour suivre un ordre parfaitement logique ; d'autre part il n'était pas inutile de le faire après avoir traité de la durée en général et peu avant l'étude consacrée aux autres durées.

Car l'éternité est vraiment une durée, malgré l'opinion d'Auriol [2] qui craignait en parlant ainsi d'introduire une succession en Dieu. L'éternité vraie, c'est-à-dire la durée de l'être divin, ne se caractérise pas seulement par sa note de durée incréée, l'indication est trop négative, ni par l'absence de commencement et de fin, car une durée privée de ce double terme ne répugne peut-être pas à l'être créé Selon le mot de St Thomas [3] qui fait écho à Boèce [4], c'est une durée qui n'admet aucune succession ni dans l'existence ni dans les opérations internes : telle est en effet la durée divine à l'exclusion de toute autre. Toutefois si la définition est exacte, elle est peut-être bien extrinsèque. Suarez propose donc de mettre à la base de cette immutabilité absolue qu'elle énonce, sa nécessité et son indépendance intrinsèques. Car, dit-il, en imaginant des hypothèses bien chimériques, la durée divine mériterait d'être appelée éternelle, alors même qu'elle impliquerait une succession, parce que, comme durée divine, elle serait nécessaire, tandis que si une créature était privée de ses accidents et dès lors se trouvait être invariable, elle ne serait pas pour cela éternelle, à cause du caractère de contingence et de dépendance qu'elle conserverait. Toutefois Suarez reconnaît que ces suppositions sont irréalisables et que la durée éternelle ne comporte aucune succession : d'où il suit qu'il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur.

L'éternité, comme tous les attributs divins, s'identifie avec l'essence divine, mais puisqu'à raison de notre mode

---

1. *Loc. cit.* s. 3. — *De Deo*, tr. I, lib. II, c. 4.
2. Cf. Capréol. *In I Sent.* d. q., a. 2 in arg. 4 contr. S. Thom.
3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p., q. 10, a. 5.
4. Boèce. *Lib.* V *Consol.* pros. 6 : « Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. » — P. L. t. 63, c. 858.

de concevoir, nous nous la représentons comme une qualité distincte (Suarez dit un être de raison), faut-il y voir une relation positive ou une simple négation ? Ceux qui tiennent pour une relation sont précisément les thomistes [1] qui définissent la durée par une mesure. Or cette théorie est particulièrement fausse s'il s'agit de l'éternité ; l'éternité n'est mesure ni passive, ni active. Elle n'est point mesure passive, car elle n'est mesurée ni par elle-même ni par aucune autre durée, même imaginaire, quoi qu'en ait pensé Biel [2]. Elle n'est point mesure active, ni de la durée divine, puisqu'elle la constitue, ni de l'être de Dieu, ni de sa perfection. Si l'on veut maintenir la formule que l'éternité est la mesure de l'être divin, il faut l'entendre en ce sens que l'éternité est la seule durée qui convienne à Dieu. — Il sera plus exact de la définir par une négation, non point par la négation de la mesure qui est une propriété de l'éternité plutôt que son essence, mais par la négation de toute variété et de toute succession, bref par l'uniformité, car l'uniformité se conçoit sous forme négative comme l'unité elle-même, et cette idée semble bien avoir été émise par Scot et Cajetan, peut-être par St Thomas [3], bien que Cajetan veuille à toute force rattacher à sa négation une idée de mesure, et que St Thomas ait dit de façon peu exacte, trop subjective, que la nature de l'éternité consistait dans l'*appréhension par l'esprit* de l'uniformité. D'ailleurs Cajetan a donné de cette parole l'interprétation convenable. Qu'on ne s'étonne pas de voir définir par une négation une réalité positive ; il en est de même de l'aséité divine, de l'unité, de la simplicité, de la durée en général. Et cette manière de parler n'empêche nullement de reconnaître le fondement positif du caractère qu'on énonce, que ce soit simplement la perfection intensive de la durée divine, ou qu'il faille y ajouter encore ce qu'on pourrait appeler sa perfection extensive, c'est-à-dire son équivalence éminente à toute durée, si étendue qu'on la suppose.

1. Silv. Ferrar. *In I c. Gent.* c. 15 et les autres thomistes contemporains de Suarez *In Sum. Theol.* I p., q. 10.

2. Biel, *In II Sent.* d. 2, q. 1, a. 3, dub. 1.

3. Scot. *Quodlib.* 6. — Cajetan. *In S. Theol.* I p., q. 10, a. 2. — S. Thom. *In I Sent.* d. 19, q. 2, a. 1.

B. Durées autres que l'éternité et le temps continu

l'aevum, la permanence des choses corruptibles, le temps discret

On ne distingue d'ordinaire que trois durées, l'éternité, l'*aevum* et le temps. St Thomas, dans le *Commentaire sur les Sentences*, tire cette distinction des notions de puissance et d'acte. Si l'acte n'est accompagné d'aucune potentialité, sa durée est éternelle ; si l'acte tout en étant complet supporte quelque puissance, on a l'*aevum* ; si l'acte lui-même est en fait incomplet, et n'est complet qu'en puissance, sa durée est le temps. Dans la *Somme Théologique*, il fait de l'éternité la durée d'un être où tout est permanent ; de l'*aevum*, celle d'un être dont l'essence est permanente, mais qui comporte des accidents variables ; du temps, celle d'un être dont l'essence même, ou la substance, est soumise au changement. Suarez admet évidemment ces trois durées, et l'*aevum* ne fait aucune difficulté pour lui ; il lui paraît un legs de St Augustin. Tout au contraire, partant du principe que la durée s'identifie avec l'être, il acceptera l'idée insinuée par plusieurs auteurs d'une double durée intermédiaire entre le temps et l'éternité, selon que la permanence de l'être créé est un attribut de sa nature ou une perfection surajoutée.

1. — Sur la nature de l'*aevum* [2], Suarez n'a guère émis de vue originale. Il devait la définir comme le faisaient les thomistes par une sorte de juxtaposition de deux durées convenant à un même être, l'une à raison de sa substance, l'autre à raison de ses opérations. Il devait même le faire avec d'autant plus de raison qu'il identifiait la durée avec la chose qui dure ; même permanence substantielle, mêmes variations accidentelles dans la durée angélique que dans l'ange lui-même. Notons cependant qu'il ne fait pas de l'*aevum* une sorte de composé de temps et d'éternité. Il ne peut être question d'éternité ici ; la permanence de la

1. S. Thom. *In I Sent.*, d. 19. q. 2. a. 1. — *Sum. Theol.* I p. q. 10, a. 5.
2. Disp. *Metaph.* L, s. 5 et 6.

créature n'est jamais qu'imparfaite, car toute créature comporte au moins la possibilité d'un commencement et d'une fin. On ne peut même pas dire que toute cette durée est ramassée sur elle-même et simultanée, comme on le dit de la durée divine. Du fait de ses limites elle est comme insérée dans le temps. On peut mesurer par le temps le délai qui s'écoule entre l'apparition à l'existence de deux êtres qui ont l'*aevum* pour la durée, et si aucun *aevum* ne peut servir de mesure à d'autres, ce n'est point qu'ils s'équivalent, car le dernier ange créé a moins de durée que les anges antérieurs, c'est simplement parce que la mesure proprement dite ne convient aux êtres qu'à raison de la quantité ; la quantité qui permet de mesurer les grandeurs rend également possible la mesure des temps, car les parties ont un ordre, au moins quand on les compte, ordre d'antériorité et de postériorité qui s'identifie avec le temps. Or les substances permanentes sont toutes spirituelles et dépourvues de quantité : elles n'ont donc pas de durée mesurable [1].

Il ne nous est pas aisé de concevoir la permanence atténuée de la substance créée; mais peut-être est-il plus malaisé encore de concevoir la permanence de la durée elle-même, tant nous sommes enclins à y voir une succession d'instants pareille à ceux du temps. Si l'on ajoute à cette remarque, qu'il est conforme à la tendance imaginative de l'esprit humain, de se représenter le temps non moins que l'espace comme une sorte d'immense réceptacle où tour à tour

1. Pour les thomistes et les scotistes, il n'y a qu'un *aevum*, qui sert de mesure extrinsèque aux autres ; c'est celui de la plus élevée parmi les natures créées spirituelles. Pour Gilles de Rome (*De mensur. Angel.*) chaque substance a son *aevum* qui la mesure elle-même. Quant à Thomas de Argentina (*In II Sent.* q. 1, a. 4) il fusionne les deux opinions ; chaque substance spirituelle a son *aevum* comme mesure intrinsèque, mais l'*aevum* supérieur mesure extrinsèquement tous les autres. — Observons que l'ordre de priorité et de postériorité est souvent expliqué d'une autre manière, non par dénombrement de parties concomitantes, les parties que donne la quantité et en lesquelles elle étend la substance matérielle, mais de parties successives, par addition d'accidents. Cet ordre-là, qui est bien le temps, ne paraît pas incompatible avec la substance spirituelle que les accidents successifs accroissent, et n'exige pas de parties quantitatives matérielles. Suarez (disp. 50, s. 12, n. 21) observe que la succession de priorité et de postériorité qui se trouve dans le mouvement ne provient qu'accidentellement de la quantité, et qu'elle-même n'est pas une quantité.

tous les êtres viennent se placer, on comprendra le sentiment assez curieux de S[t] Bonaventure sur l'*aevum*. Tandis que pour lui l'éternité et le temps ont une durée permanente ou mobile comme l'être auquel ils appartiennent, l'*aevum* se distinguerait d'eux en ce que sa durée serait mobile bien que l'être placé dans l'*aevum* soit permanent. Peut-être S[t] Bonaventure veut-il seulement dire qu'une substance permanente peut demeurer dans le temps et que la distinction des moments que dure une chose ne provient pas nécessairement des changements qu'elle subit de l'un et de l'autre. Mais Suarez qui trouve cette pensée étrange se borne à lui opposer le principe fondamental qu'il a énoncé au sujet de l'identité entre la durée et l'existence [1], puis à réfuter les objections que S[t] Bonaventure dirige contre la permanence semblable à l'éternité que l'École introduit dans la notion de l'*aevum*. Il concède qu'il y aurait inconvénient à dire que la durée angélique contient éminemment et positivement comme la durée éternelle un passé et un futur ; elle n'est qu'un présent à l'exemple de l'éternité, mais un présent limité à lui-même. Sa permanence, loin d'être équivalente au passé et au futur, les rejette [2]. D'ailleurs, quelle qu'elle soit, elle n'est ni nécessaire, ni indépendante, et il pourrait suffire à la rigueur de cette différence, comme Suarez l'a fait remarquer en parlant de l'éternité.

2. — L'immobilité n'est pas seulement le fait des natures permanentes ; elle peut se rencontrer aussi, au moins dans une certaine limite, dans les natures sujettes au mouvement [3], et, selon S[t] Thomas, c'est alors le temps qui les mesure ; il mesure non seulement ce qui se meut, mais ce

1. Il pousse si loin ce principe que, selon lui, si Dieu, après avoir annihilé un ange, le créait à nouveau, cet ange retrouvant son essence et son existence première, retrouverait en même temps sa durée antérieure numériquement identique.

2. « Ad secundum, quod est Bonaventurae fundamentum, negatur assumptum, repugnare durationi creatae esse totam simul. Ad probationem respondetur non tam proprie dici affirmative, in duratione permanente esse simul praeteritum et futurum, quam negative, in ea non esse praeteritum neque futurum, sed tamdiu esse quamdiu permanet. » (Disp. L, s. 5, n. 31).

3. Disp. *Metaph.* L, s. 7.

qui est immobile ; donc le repos comme le mouvement des êtres qui peuvent se mouvoir [1]. Comme ces êtres sont de deux catégories, substances matérielles et accidents spirituels, il faudra distinguer deux durées ; la deuxième devra même se subdiviser selon que les changements accidentels de la substance spirituelle se font de façon continue ou à intervalles (*continua ant discreta successione*).

Mais Suarez n'accepte pas ces vues, qui font consister la durée dans une mesure et dans une mesure due à un être extérieur, alors que la durée est chose intrinsèque à l'être, inhérente à sa perfection. — Les êtres corruptibles, doués d'une certaine permanence, doivent donc avoir une certaine durée appropriée à leur nature, qu'on est dans l'obligation de déterminer. Il ne suffit pas, pour parler du temps, d'observer que ces êtres peuvent être ou ne pas être ; n'en est-il pas de même des êtres qui durent dans l'*aevum* ? C'est plutôt de l'*aevum* qu'il faut rapprocher leur durée ; elle lui ressemble comme indivisible, permanente, dépendante ; elle en diffère comme intrinsèquement périssable, tandis que l'*aevum* ne vient à cesser que par l'action d'une cause extrinsèque. Durand l'appelait « instant permanent » [2] ; Suarez l'appellerait volontiers « durée des êtres corruptibles » ; il faudrait ajouter : « et permanents ».

3. — L'*aevum* comprend avec une permanence de la substance, une mobilité des accidents ; les anges posent des actes en des instants qui sont moins indivisibles que les instants temporels parce qu'ils sont moins fugitifs et qu'ils ont eux-mêmes une certaine permanence. L'absence de continuité dans la succession de leurs actes ferait de cette durée une durée spéciale : le temps discret. Suarez renvoie là-dessus à deux textes de S[t] Thomas [3] où il nous semble que le saint docteur ne se prononce pas. C'est dans les questions quodlibétales [4] que S[t] Thomas distingue entre temps discret et temps continu.

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 10, a. 4 ad 3.
2. Durand. *In II Sent.* d. 2, q. 6.
3. *S. Theol.* 1 p. q. 10, a. 5 ad 1. — et q. 57. a. 3. ad 1.
4. Qu. III. a. 5. *Utrum tempus movens creaturam spiritualem et mensurans temporalem sit idem.*

C. — Le temps continu[1].

Il est des durées qui offrent une succession continue, celles des changements ou mouvements qui ne s'interrompent pas, et le type de ces mouvements est le mouvement physique bien qu'il ne soit pas le seul. Ces durées s'appellent temps, et il y en a plusieurs ; elles sont aussi nombreuses que les divers mobiles qui se meuvent, et il est d'autant plus naturel à Suarez de l'affirmer que pour lui la durée et la chose qui dure n'ont pas entre elles de différence réelle. Ainsi comme le mouvement du soleil n'est pas le seul, il s'ensuit que *le* temps continuait de s'écouler pour les soldats de Josué, même après l'arrêt du soleil, parce que cette durée-type n'est pourtant pas la seule : selon le mot de St Augustin : le soleil s'arrêtait, mais le temps marchait[2]. Suarez pousse même tellement loin son principe qu'il distingue trois sortes de temps, celui des opérations angéliques pour le cas où il plaît aux anges de dilater en quelque sorte leur acte au lieu de le produire tout entier en même temps, celui des opérations propres de l'âme, séparée ou même unie au corps, celui enfin des corps eux-mêmes.

On objecte, il est vrai, à Suarez qu'un même mouvement peut s'accomplir en plus ou moins de temps et que le mouvement, inséparable du temps en général, ne l'est pas de tel temps particulier. Mais Suarez observe qu'un mouvement n'est pas le même s'il se fait dans un temps plus rapide qu'un autre, parce que l'identité du mouvement n'est pas seulement celle de ses extrêmes, mais aussi celle de sa vitesse, ce qui n'est pas faire de la vitesse un mode, puisque le mouvement est déjà un mode du terme, et qu'un mode ne peut en porter un autre distinct de lui, mais se modifie par lui-même. Ainsi chaque mouvement a son temps et lui est identique, mais il diffère d'un mouvement réel ou imaginaire pris pour type et dont la durée sert de mesure à la sienne. Car les temps divers, étant homogènes, sont mesurables l'un par l'autre.

On objecte encore contre cette identification du mouve-

1. Disp. *Metaph.* L, s. 8-11.
2. S. Augustin, *VI Conf.*, c. 23. — P. L. t. 32, c. 821.

ment et du temps que Dieu peut reproduire un mouvement (*idem munero*), tandis qu'il ne peut reproduire un temps identique ; Suarez, au lieu de nier la possibilité de la première reproduction, afin de pouvoir nier la deuxième, sauvegarde son principe, en affirmant que Dieu peut en effet reproduire la durée du mouvement non moins que le mouvement lui-même ; ainsi Dieu peut faire réexister le passé. Il est vrai que Suarez, sans le remarquer, détruit aussitôt son assertion en disant que Dieu ne ressuscite pas le passé comme tel ; en ce cas comment peut-on dire que la durée du mouvement reproduit, est la même d'identité numérique ? c'en est simplement une autre d'égale longueur. Ce n'est pas la première confusion due à une mauvaise intelligence par Suarez de la locution : *idem numero.*

On objecte enfin que le temps ne comprend pas comme le mouvement de parties réelles, puisque deux de ses composants n'existent pas : le passé a disparu et l'avenir n'est pas encore ; mais Suarez, mieux inspiré, observe qu'il en est exactement de même à cet égard du mouvement et du temps, que ce sont l'un et l'autre des êtres successifs dont les parties ne peuvent exister toutes ensemble, mais l'une après l'autre, et qu'ainsi l'objection loin d'ébranler la thèse lui fournit au contraire un nouvel argument. Il note d'ailleurs la différence qui sépare le passé du futur au point de vue de l'existence ; le passé ne possède plus l'existence, mais il l'a possédée, il a été présent, tandis que l'avenir n'est encore qu'un pur possible ; il n'est pas élément du temps réel.

Le temps intrinsèque n'empêche pas qu'il y ait un temps extrinsèque ; et même à vrai dire il y en a plusieurs, puisque toute durée peut être comparée à une autre du même genre, au moins si elle a quelque caractère quantitatif [1]. Toutefois il y a un temps qui méritait d'être pris pour type et qui, sans

1. Cette quantité dans la succession nous paraît mal déterminée ; que possède à cet égard le temps, qui fasse défaut aux divers *aeva*, ou bien aux temps discrets ? S. Thomas admettait qu'un *summum aevum* pût mesurer les autres, parce qu'homogène, mais Suarez demande comment mesurer quand il n'y a pas de quantité ; n'est-ce pas confondre parties simultanées, nécessairement matérielles, et parties successives qui peuvent être matérielles ou spirituelles indifféremment ?

s'imposer à nous rigoureusement, offrait trop d'avantages pour n'être pas choisi comme la mesure idéale ; c'est la durée du mouvement du ciel. Suarez rappelle, après beaucoup d'autres, qu'elle possédait les conditions requises pour une mesure idéale : c'est une durée connue, certaine, invariable, proportionnée à ce qu'elle doit mesurer. On a parfois recours à d'autres mesures que celles-là, dit-il, mais elles sont elles-mêmes subordonnées au mouvement du ciel et mesurées par lui. Ainsi, quand on possède l'unité temporelle qui est le jour, s'avise-t-on de grouper les jours en années d'après le mouvement du soleil et en mois d'après celui de la lune [1].

Le temps idéal (et réel) dont on vient de parler mesure tout ce qui est succession continue. Il ne peut toutefois nous servir à évaluer les actions angéliques, que nous connaissons mal et avec lesquelles il est disproportionné ; il n'y aurait d'exception que si ces actions étaient liées de fait à quelque acte matériel, comme le sont nos actes d'intelligence et de volonté. Aux anges eux-mêmes il peut servir de moyen d'évaluation, bien qu'il ne soit pas nécessaire ; il est encore moins nécessaire à Dieu ; d'ailleurs ni à Dieu ni aux anges il ne peut servir de mesure stricte.

Impropre à mesurer les successions discrètes, le temps continu peut mesurer dans les choses corruptibles la substance permanente, non de soi comme le veulent St Thomas et ses disciples [2], mais à raison de sa concomitance avec des choses susceptibles de changements, comme semble le dire Durand [3]. — Quant aux choses incorruptibles de l'*aevum*, Suarez trouve les auteurs plus nettement

1. Suarez, comme la plupart des philosophes, s'exagère la régularité de ces mouvements. Il ne s'est pas mieux expliqué qu'ils ne l'avaient fait, sur l'homogénéité dans la variété qu'ont entre elles les diverses successions temporelles. Il a même considéré comme ayant quelque probabilité l'opinion d'après laquelle deux mouvements, l'un rapide et l'autre lent, auraient le même nombre de parties, plus ou moins comprimées d'après leur vitesse. N'est-ce pas détruire toute homogénéité réelle des durées temporelles et infirmer l'exactitude de toute comparaison entre elles et une durée-type ?

2. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 10, a. 4. — Cajetan. *Ibid.* — Capreol. *In II Sent.* d. 2, q. 2, a. 3.

3. Durand. *In II Sent.* d. 2, q. 6, n. 15.

divisés encore ; St Thomas refuse d'en faire mesurer la durée par le temps, comme il l'a refusé même pour les mouvements spirituels ; au contraire Durand et les Nominaux estimaient que l'*aevum* ne pouvait être mesuré que par le temps. Suarez à son ordinaire fait des concessions aux deux écoles. Ni Dieu ni l'ange n'ont besoin de recourir au temps pour connaître l'*aevum* ; ils doivent le faire pourtant s'ils veulent l'évaluer à la manière d'une quantité (*ad modum quanti*), de la même façon qu'en sens inverse l'homme mesure l'éternité ou du moins cherche à l'évaluer. Mais l'homme ne peut pas plus évaluer l'*aevum* en le comparant au temps qu'en le comparant à un *aevum* pris comme type : aucun *aevum* n'arrive proprement à sa connaissance.

D. — La position dans le temps.

La question *quando* est fort précise. La réponse qu'elle appelle situe un être dans la durée, c'est-à-dire dans une durée plus longue que la sienne, et dans une durée prise comme modèle et mesure des autres. Si Aristote n'a point parlé de situer dans un *aevum* type les créatures qui comportent ce genre de durée, c'est évidemment parce qu'il ne l'a point connu, mais le philosophe chrétien du moyen-âge qui en admet l'existence ne le peut point davantage parce qu'aucun *aevum* n'arrive en fait à sa connaissance ; Suarez ajouterait, parce qu'aucun *aevum* ne peut en mesurer un autre.

Ce qui paraît avoir le plus manqué à Suarez à ce sujet, c'est de saisir exactement le sens de la question. Pour lui l'accident prédicamental en cause, c'est la durée. De là vient qu'il se demande si toutes les durées ou seulement le temps doivent rentrer dans le prédicament. De là vient qu'il fait consister l'essence de ce prédicament dans la durée intrinsèque de chaque chose. De là vient qu'il est si embarrassé pour expliquer comment il se fait que la durée soit un prédicament, alors que le mouvement n'en est pas un bien qu'il n'y ait entre la durée et le mouvement qu'une distinction de raison. Or d'après l'École ni la durée ni le mouvement n'en sont un. Le prédicament *quando* les suppo-

se, mais il n'est pas constitué par eux ; il est la réponse à la question *quando* ; il détermine un fait par rapport à d'autres faits écoulés antérieurs ou postérieurs, et pratiquement d'ordinaire par rapport aux divisions de cette grande série d'années et de jours qui s'appelle le temps. C'est cette position que des scolastiques plus préoccupés de précision que d'élégance avaient appelée du nom de *quandocatio* analogue à celui d'*ubicatio* qui signifiait la position dans l'espace. Aussi l'École avait-elle unanimement défini ce prédicament par une relation, dont souvent d'ailleurs les expressions employées exagéraient le caractère entitatif. Pour Gilbert de la Porrée [1] qui avait particulièrement étudié les derniers prédicaments, un peu négligés par Aristote, c'est « un caractère résultant de la position dans le temps » ; ou encore « une disposition ajoutée aux choses et à cause de laquelle nous disons qu'elles ont été ou qu'elles seront ». Pour St Thomas, « c'est ce qui provient pour les choses, du temps auxquelles elles sont adjacentes » (*id quod ex adjacentia temporis relinquitur*) [2]. Mais Suarez qui estime avec raison que le temps dont on parle n'est ni un réceptacle, ni moins encore un agent capable de modifier les êtres qui viennent à son contact, trouve aussi que la simple relation de mesure, même bien entendue, est insuffisante à constituer un prédicament ; ce ne serait qu'une dénomination extrinsèque, et pourquoi faire un prédicament spécial de la mesure effectuée par le temps ? ne pourrait-on aussi bien en établir d'autres suivant les diverses mesures que comporte la quantité [3] ? ou plutôt ne faudrait-il pas rattacher à la quantité elle-même, à laquelle appartient le temps, toutes ces relations de mesure ?

Le seul moyen de maintenir un prédicament spécial de durée paraît donc être de ne plus songer à la mesure extrinsèque des choses temporelles, au moins premièrement, mais

1. Gilb. de la Por. *De Sex princ.* P. L. t. 188, c. 1262 et seq.

2. S. Thom. Op. 47 *Sum. tot. logicae*, tr. 5, cap. 1 de Quando. — Cet opuscule est considéré de nos jours comme apocryphe (Cf. Mandonnet. *Ecrits authentiques de S. Thomas* ; p. 149).

3. Suarez ne semble pas remarquer que toutes ces mesures se ramènent au temps et à l'espace.

à leur mensurabilité intrinsèque, qui en est le fondement : solution qui correspond bien à la tendance générale de la philosophie de Suarez de creuser les problèmes plus avant que ses prédécesseurs, d'aller davantage s'il se peut à la racine des choses, de ne pas mettre en dehors des êtres mais au-dedans d'eux l'explication de leurs propriétés [1]. Spécialement pour la question qui nous occupe, on voit comment cette indication de la durée intrinsèque des choses entraîne une modification de la question même en ce qui concerne la mesure extrinsèque ; puisqu'on parle de durée, et non de position dans le temps, ce n'est plus la question *quando* qui se pose, mais une autre question de temps, celle que les grammairiens, qui sont aussi des logiciens, appellent *quanto tempore*. — La durée intrinsèque ne diffère, il est vrai, de l'être qui dure que d'une distinction de raison, mais cela suffit aux yeux de Suarez pour constituer un prédicament. Et le mouvement lui-même en est un, si l'on entend bien les choses, comme il a été dit en parlant de la passion. La passion, c'est le mouvement même au sens qui a été indiqué alors ; et le temps qui en est la durée peut dès lors sans inconvénient constituer lui aussi un prédicament spécial.

La durée dont parle Suarez a deux propriétés générales. Elle n'a pas de contraire, au moins de façon immédiate et *per se*. Elle ne comporte ni plus ni moins en intensité ; en extension au contraire, il est clair que toute durée, sauf l'éternité, est susceptible d'accroissement.

VII. — L'ubi et l'espace [2]

1. — Le temps et l'espace diffèrent en ce que le premier est un être fluent dont les parties se succèdent tandis que le second a ses parties simultanées ; ce dernier a donc une réalité plus grande et il sera plus difficile à Suarez d'en faire abstraction dans sa définition de l'*ubi* ; il ne pourra songer à identifier complètement l'existence avec l'*ubi* et il devra

1. On voit mal cependant comment l'on se trouve davantage autorisé à ce titre à faire de la durée un prédicament distinct.

2. Disp. *Metaph.* LI.

au moins mettre en celui-ci à côté d'un absolu une certaine relation avec l'espace ou ce qu'on appelle de ce nom.

La position la plus diamétralement opposée à la sienne que rencontre devant lui Suarez est celle de St Thomas, pour qui l'*ubi* serait une dénomination purement extrinsèque [1], prise de la surface extérieure qui enveloppe immédiatement le corps considéré : ce semble bien être aussi l'avis d'Aristote. Mais Suarez ne peut se résigner à voir un accident dans un attribut aussi extrinsèque au sujet.

Il estime donc plus exact de supposer au moins que cette surface extérieure détermine quelque chose dans le corps qu'elle renferme ; l'enveloppement actif du contenant causerait l'enveloppement passif du contenu [2], lequel constituerait l'*ubi* ; mais cet accident inhérent au sujet serait pour Scot [3] une vraie relation de contenant à contenu, ce qui implique une confusion entre les prédicaments ; tandis que pour le thomiste Soto qui se range au même sentiment, il n'y aurait point là, malgré les apparences, de relation prédicamentale, mais une pure dénomination extrinsèque ; avis que Suarez trouve inintelligible [4]; Soto, sans doute impressionné par ce que les sceptiques objectaient de la mobilité des surfaces enveloppantes et de l'impossibilité d'y trouver l'origine du rapport cherché, Soto parle du rapport qui existe entre les corps et certains points réputés fixes, comme le centre et les pôles du monde [5], mais l'avantage de la fixité est le seul que ces points puissent offrir, et l'on ne voit pas ce qu'ils peuvent produire de réel

1. S. Thom. II *Metaph.* ; Q. *de Pot.* 6, a. 3 ; *II c. Gent.* c. 13 ; *S. Theol.* I p. q. 110, a. 3. — Aristot. IV *Physic.* t. 27. — Pour Jean de S. Thomas, le Docteur Angélique aurait bien marqué, en tout cas, que l'*ubi* était un véritable accident, résidant dans le corps logé.

2. Cf. Gilb. de la Por. *De Sex principiis.* — Pour J. de St Thomas, St Thomas sans parler de cette circonscription passive, ne l'aurait pourtant pas niée et Jean de S. Thomas croit pouvoir l'admettre. (*Phil. Nat.* I p., q. 16, a. 1).

3. Scot. *Quodlib.* 11.

4. Soto, *In Praedicamenta.*

5. S. Thomas avait fait appel à ce qu'il y a de fixe dans le ciel pour expliquer l'une des propriétés de l'*ubi*, son immobilité (*IV Physic.*, lect. 6.) — Cf. Jean de St Thomas, *loc. cit.* et Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, tome II, p. 38.

dans un corps, du moins à raison des distances qui les en séparent.

Noter la difficulté qu'il y a à déterminer l'*ubi* par un élément extérieur, c'est incliner vers une opinion qui le place à l'intérieur du corps, sans toutefois le confondre avec lui, opinion qu'avaient soutenue les philosophes d'avant Aristote et qu'après lui Philopon [1] et Avicenne [2] semblent avoir appuyée; l'*ubi* serait l'espace même occupé par le corps. Ceux qui parlent ainsi ont raison, aux yeux de Suarez, de préconiser une solution qui permet de donner un *ubi* même aux êtres qui ne seraient en contact avec aucun autre, qu'ils soient réels, comme la dernière sphère céleste, ou imaginaires comme ceux que Dieu créerait seuls ; mais la solution pèche parce qu'il est impossible de déterminer de façon satisfaisante, la nature de l'espace dont on parle. Ce ne peut être un corps ; il empêcherait qu'aucun être matériel se trouvât au même point. Ce ne peut être un vide, c'est-à-dire un néant, car un néant ne peut être ni une réceptivité ni un accident prédicamental. Et ce ne peut être non plus une quantité pure, car la quantité est un accident réel sur lequel il faut raisonner comme sur une vraie substance matérielle. Suarez ne juge pas de façon très nette l'idée de dimensions abstraites formant un espace abstrait, aussi étendu qu'on le voudra, dépassant de beaucoup les limites du monde créé. Il l'assimile au vide et pense donc que les défenseurs d'un espace concret ne peuvent sans inconséquence en utiliser le concept. Pour lui, il en fait un simple être de raison pourvu d'un fondement pris dans la réalité, c'est-à-dire dans les dimensions des êtres lesquels peuvent constituer, outre les espaces actuels, beaucoup d'autres espaces actuellement considérés comme imaginaires. Reste donc que l'*ubi*, sans exclure une relation d'ordre transcendantal avec les corps rapprochés ou éloignés, soit constitué avant tout par un absolu, absolu qui ne s'identifie pas tout à fait avec l'être, puisque l'accident change quand l'être se déplace, mais qui n'est pas cependant une dénomi-

1. Philop. *IV Physic.*
2. Avicen. *II Sufficient.* c. 6.

nation prise d'une réalité extérieure, ni l'effet de cette réalité, qui est un mode de l'être lui-même, et qui est cause pour sa part des rapports de distance que l'on observe entre l'être envisagé et les autres êtres de l'univers. Ces rapports, l'*ubi* ne les explique d'ailleurs qu'hypothétiquement, car il ne les a pas de toute nécessité. La dernière sphère par sa surface convexe ne touche aucun corps. Dieu pourrait imprimer un mouvement local à une créature, même si elle était seule, et l'on pourrait en ce cas déterminer ses *ubi* successifs aussi bien que si le monde entier existait. Notons en passant que la conception de l'espace qui se dégage de cette définition de l'*ubi*, est de l'aveu de Suarez celle de l'espace abstrait des mathématiciens, mais l'*ubi* n'est pas l'espace ; celui-ci réel ou imaginaire permet seulement de déterminer un *ubi* extrinsèque. Suarez ajoute que l'*ubi* est nécessairement intrinsèque comme terme du mouvement local. Puisque le mouvement lui-même est dans le mobile, son terme doit l'être à plus forte raison.

C'est parce que l'*ubi* est, avant tout, chose intrinsèque, que la relation d'un être à des êtres environnants n'est pas nécessaire et dès lors qu'elle peut être en certains cas miraculeusement suspendue. Elle a beau être plus connue et fournir le plus grand nombre des locutions usuelles, elle n'est pas pour l'*ubi* l'élément essentiel. Le lieu extérieur, du moins la surface enveloppante, appartient même selon les points de vue à plusieurs prédicaments ; comme mesure extrinsèque, à la quantité ; comme terme extrinsèque, à celui que sa nature particulière comporte ; pour ses rapports avec le contenu, à la relation ; pour la protection physique qu'il peut lui accorder, à la cause ; enfin comme forme extrinsèque de l'objet localisé, il ressemble au vêtement et se ramène à l'habitus.

2. — Les thomistes, pour qui le lieu extérieur détermine l'*ubi* en se moulant sur la surface extérieure du corps, ne peuvent à proprement parler attribuer d'*ubi* à la substance spirituelle [1]. Il leur semble que ce soit la matérialiser que

1. Disp. *Metaph.* LI, s. 3.

localiser son essence et non pas seulement son opération, et de prétendre par exemple que Dieu possèderait l'ubiquité, même si le monde n'existait pas.

Mais, demande Suarez, n'est-ce pas abaisser davantage la substance spirituelle que de la réduire à n'être quelque part qu'à raison d'une substance matérielle sur laquelle elle agit, et puisque le mouvement local se termine à l'*ubi*, de vouloir que l'ange n'en soit capable qu'à raison d'un corps qu'il met en mouvement ? En réalité, la présence des esprits en divers lieux du monde n'est nullement donnée par l'Écriture comme constituant pour eux quelque chose d'anormal ; leur nature finie les empêche d'avoir l'ubiquité dans le monde et restreint donc leur présence comme leur opération à une sphère bien délimitée, mais comme ils ne sont pourtant pas astreints à être ici plutôt que là, c'est à raison d'eux-mêmes comme par eux-mêmes qu'ils doivent être capables de se mouvoir localement. Ainsi parlent après Alexandre de Halès et S[t] Bonaventure, Scot et les Nominaux [1]. Et ce mouvement local n'est pas seulement le fait des corps qu'ébranleraient les anges : outre que l'âme humaine, par exemple, se meut véritablement en même temps que le corps, il y a bien des esprits qui se meuvent sans qu'aucun corps se déplace. N'est-ce pas le cas des anges qui viennent sur la terre, comme des âmes séparées qui vont en enfer, en purgatoire, au ciel ? Cette partie de la thèse que Suarez défend contre Hervé, Gilles de Rome, Durand, Cajetan, Silvestre de Ferrare, Soto [2], lui paraît aussi vraie et aussi certaine théologiquement que philosophiquement. Or le déplacement local implique, selon Suarez, une succession d'*ubi* intrinsèques ; les esprits ont donc un *ubi* intrinsèque tout comme les corps. Qu'on suppose d'ailleurs un ange présent à un corps, il est évident que Dieu peut supprimer le corps ; l'ange perdra-t-il pour cela son

1. Alex. de Hal. *Sum. Th.* II p. q. 32, m. 1 ad fin. et in sol. arg. — S. Bonav. *In II Sent.* d. 2, a. 4, q. 1. — Scot. *Ibid.* q. 9. — Ockam, *Quodlib.* 1, q. 4. — Biel, *In II Sent.* d. 2, q. 2. — Marsil. *Ibid.* a. 2.

2. Hervé, *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2 et *de Motu Angel.* — Gilles de Rome, *Ibid.* q. 10. — Durand, *Ibid.* — Cajetan, *In S. Theol.* I p. q. 53, a. 1. — Silv. Ferrar. *III c. Gent.* c. 102. — Soto, *IV Physic.* q. 2 et lib. VI, q. 4.

ubi ? Entre l'*ubi* matériel et l'*ubi* spirituel il n'y a d'autres différences que celles qui résultent de la nature même des substances ainsi localisées. L'un est de soi étendu ; l'autre ne l'est pas. A raison de l'*ubi* corporel, le sujet est étendu par rapport au lieu, de manière à être tout entier dans tout le lieu, mais avec distinction des parties, chacune des siennes correspondant à celles de l'espace, tandis que l'*ubi* spirituel veut que le sujet soit tout entier même en chaque partie. Et tandis que l'*ubi* corporel n'admet avec lui dans le même espace l'existence naturelle d'aucun autre corps, l'*ubi* spirituel n'est exclusif d'aucun autre *ubi* soit spirituel, soit corporel.

Il ne suit pas de là, pourtant, que l'ange présent à un corps soit en lui comme en un lieu. Sur ce point, en toute rigueur philosophique, Suarez estime que S[t] Thomas a raison contre Duns Scot ; car, dit-il, pour être en une chose comme en un lieu, le rapport de proximité ne suffit pas. Et si deux corps se compénètrent, on ne dit pas qu'ils soient leur lieu mutuellement. D'ailleurs, on ne peut parler ici que de lieu extrinsèque, c'est-à-dire de contenant ; or l'ange qui n'est pas contenant lui-même, n'est pas davantage contenu ; le corps ne l'enveloppe pas, ne le circonscrit pas ; aussi ne parlons-nous que par métaphore quand nous disons des esprits, par exemple, qu'ils sont *dans* le ciel empyrée ; il serait plus juste de dire qu'ils y sont présents sans parler d'inclusion. Ainsi l'*ubi* extrinsèque des corps seul est *circonscriptif* [1] ; celui des esprits est *définitif* [2], selon la terminologie reçue dans l'École, et pas plus dans la théorie de Suarez que dans la théorie thomiste, il n'implique de *situs* ; ce dernier accident prédicamental n'est qu'un mode de l'*ubi*

1. Suarez, conséquent avec sa théorie, propose de l'appeler plutôt *ubi* circonscriptible, expression qui marque non pour le lieu le fait de circonscrire, mais pour l'être qui possède l'*ubi* la possibilité d'être circonscrit.

2. L'*ubi* des êtres qui ne sont point partout, mais dans un lieu défini à raison de leur nature imparfaite et de leur vertu bornée. Suarez note que tous les êtres créés ont un *ubi* définitif, et que cette appellation est à vrai dire générique. Pour bien caractériser l'*ubi* des êtres qui ne sont pas quantitatifs, il faudrait dire : *ubi* simplement définitif. Voir dans le même sens, sur ce dernier point, le cardinal Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, tom. I. p. 469.

corporel. Il comporte, il est vrai, des distances, mais rien ne s'oppose à ce que deux substances spirituelles aient entre elles une relation de ce genre, qu'il y ait entre elles ou non des êtres réels [1].

Mais, demanderont ceux qui rejettent l'idée d'un *ubi* intrinsèque, comment l'ange créé sans qu'il y ait des corps, peut-il être quelque part et avoir un *ubi* ? Ceci dépend pour le premier instant, de l'efficience divine ; pour les autres moments, de la volonté même de l'Ange qui peut se déplacer à son gré. Cet ange n'a pas plus été créé dans le vide que ne le serait un corps unique créé par Dieu ; c'est plutôt dans un espace imaginaire auquel par sa présence même il donne dès qu'il existe un caractère de réalité.

3. — On a parlé jusqu'à présent de la substance matérielle comme unie à la quantité et non comme considérée en elle-même. Mais cette distinction est à faire, une fois établie la nature de l'*ubi* angélique, et étant donné le principe, sur lequel insiste Suarez, de la distinction réelle entre la substance et les accidents absolus. Dans la Ste Eucharistie, l'accident quantitatif demeure avec son *ubi* propre, car il faut bien qu'il en ait un, et ce n'est pas celui de la substance qui lui reste ; la substance existe ou disparaît avec le sien, et elle en possède un, même s'il plaît à Dieu de la garder miraculeusement dépouillée de sa quantité. Ainsi tout être matériel a deux *ubi*, celui de la quantité, et c'est celui-là qui fait qu'à chaque partie de l'espace correspond une partie quantitative de l'être ; quant à la substance, son *ubi* propre n'a pas cette adaptation, il est semblable à l'*ubi* angélique c'est-à-dire qu'il met la substance tout entière en chaque partie de l'espace qu'il occupe, et cet espace évidemment est restreint comme est restreinte la nature de l'être. — Mais à ce compte comment pourra-t-on défendre encore le principe unanimement admis dans l'École que la substance corporelle n'est dans un lieu que moyennant la quantité ? Et pourquoi multiplier ainsi les

1. Suarez n'admet pas que le vide puisse exister; il dit seulement que s'il existait, l'on n'aurait pas plus de difficulté pour noter la distance de deux êtres que s'ils étaient séparés par un plein.

ubi ? car pour être logique il en faudrait autant qu'il y a d'accidents. — Suarez répond que la substance corporelle doit vraiment quelque chose à la quantité, à savoir l'*ubi* matériel que celle-ci possède pour le lui communiquer et qui fait que ses parties sont circonscrites par les corps environnants s'il s'en trouve (l'*ubi* circonscriptif) ; mais qu'elle possède par elle-même l'*ubi* des substances angéliques, car si à la différence de ces dernières elle a des parties entitatives, du moins elle ne les a pas disposées les unes hors des autres, ce qui est l'effet propre de la quantité, et son *ubi* n'est pas circonscriptif, mais simplement définitif. Que chaque accident possède son *ubi*, Suarez n'en disconvient point, mais la conclusion ne l'effraie pas. Pourquoi les *ubi* seraient-ils moins nombreux que les *quando* ? On demande ce que sera l'*ubi* d'un accident ? l'*ubi* de l'*ubi* ? La réponse est celle qui a déjà été donnée plusieurs fois. Cette superposition d'accidents offre en effet un inconvénient, mais on l'évite en disant que chaque accident tient lieu des accidents qui logiquement devraient l'affecter, surtout de celui qui l'affecterait comme il affecte la substance.

4. — L'application de ces principes à la théologie eucharistique est aisée. La quantité et les autres accidents du pain et du vin conservent après la consécration l'*ubi* qu'ils possédaient déjà. Quant au corps du Christ que voilent les espèces, il est privé de l'*ubi* circonscriptif qu'il possède au ciel, parce que dans le sacrement la quantité, qui pourtant existe, est miraculeusement empêchée d'exercer son effet naturel, c'est-à-dire d'étendre les parties du corps matériel, et de les disposer les unes hors des autres. De plus, l'*ubi* définitif que chaque substance même matérielle possède comme substance, doit lui-même lui être refusé à raison du nombre très considérable, de la multiplicabilité indéfinie des présences réelles [1]. Suarez qui admet qu'un ange puisse

1. Indéfinie et non infinie, Suarez le note avec soin (In III p. q. 75, a. 1.). Il croit d'ailleurs que le corps du Sauveur est présent en chaque partie de l'hostie avant même que celle-ci soit divisée, et cette opinion lui paraît une vérité indubitable bien qu'elle ne soit pas, concède-t-il,

avoir des présences diverses en plusieurs endroits non continus [1], n'admet pas cependant que le nombre en puisse être illimité. Chaque ange étant fini voit limiter par le fait même et l'étendue spatiale de sa présence et le nombre de ses présences. A plus forte raison, la substance corporelle, même celle du Sauveur, connaîtra-t-elle ces limites, du moins dans son état naturel. Comme dans la Ste Eucharistie, on ne peut songer à les lui attribuer, il faudra, si l'on veut faire rentrer [2] la présence réelle dans le prédica-

ouvertement de foi. Elle lui semble offrir l'avantage d'éviter que la division de l'hostie en multipliant les espèces ne soit comme une deuxième consécration. Mais par ailleurs, avant que l'hostie ne soit divisée, comment dire combien de parties elle compte ? L'indéfini ne peut pourtant pas être réalisé en acte. (Cf. card. Billot, *De Eccl. Sacram.* t. I, p. 493, d'après S Thomas, III p. q. 76, a. 3, ad. 1). C'est à tort qu'on allègue parfois en faveur de Suarez le corps de l'article qu'on vient de citer du saint docteur ; on ne pourrait le faire qu'en mettant ce passage en contradiction avec la première réponse aux objections. En réalité, S. Thomas ne se contredit pas ; il estime que la substance du corps de Jésus-Christ est tout entière sous chaque partie de l'hostie, comme la substance du pain est tout entière sous chaque partie d'un pain ordinaire avant qu'on ne le divise ; mais précisément avant cette division on ne compte pas combien de fois la substance du pain est présente, puisque les parties n'étant pas encore divisées n'ont ni existence ni unité propre ; toutes ensemble elles existent *per modum unius* ; il en est de même de la substance du corps du Sauveur (Cf. *In IV Sent.* d. 10, q. 1., a. 3 ; q. 3 ad 1. — et Buonpensiere, *Comm. in III p.* q. 76, a. 3, p. 564 de l'autographie).

1. C'est encore un point sur lequel Suarez est en désaccord avec St Thomas. Pour le Docteur Angélique, un esprit ne peut être qu'en un endroit, et l'espace qu'il remplit est un espace continu où il donne toute sa présence et toute son activité. On sait que pour ce qui est de l'activité, il y a désaccord dans l'école thomiste. Les uns l'entendent d'une activité exercée effectivement, les autres d'une activité qui n'est qu'en tension pour s'exercer. Suarez a connu cette divergence. Il estime la première opinion contraire aux faits et à la vraisemblance. Quant à la deuxième, elle se rapproche de sa propre manière de voir, mais il demande quel rapport il peut y avoir d'après les principes thomistes entre cette tension tout intérieure et le lieu. Quant à lui, il affirme la possibilité pour l'ange d'être en même temps en plusieurs endroits séparés, et il y voit une conséquence nécessaire de l'affirmation certaine que l'ange peut être en plusieurs lieux continus : il est certain en effet que l'ange tout entier est présent dans chaque partie de l'espace qu'il occupe. De plus le dogme semble bien requérir cette présence de l'ange en divers lieux séparés, quand il affirme que l'ange gardien, sans cesser d'être au ciel pour contempler Dieu, accompagne sur la terre l'homme qu'il a mission de protéger.

2. On pourrait ajouter, mais cette considération n'est guère suarézienne, que la présence du corps du Christ n'est délimitée dans la Ste Eucharistie ni par sa quantité, ni par essence, mais par les dimensions des espèces.

ment [1], ajouter aux deux *ubi* naturels dont parle la métaphysique l'*ubi* sacramentel, à moins qu'on ne donne de l'*ubi définitif* une définition plus large qu'on ne le fait d'ordinaire et qu'on lui fasse signifier seulement l'absence d'adaptation des parties de l'être à celles de l'espace, sans parler de la limitation de la présence à un espace déterminé ; on aurait en ce cas deux sortes d'*ubi* définitif. Mais cette dernière idée de Suarez cadre mal avec le terme de définitif qu'il propose de garder et qui n'a plus de raison d'être, puisqu'il élimine tout ce qui le justifie du concept que Suarez lui fait exprimer.

5. — On voit aussi comment il se fait que Suarez, contrairement à l'opinion thomiste, admet pour les corps la possibilité de la multilocation [2], bien qu'il ne croie pas possible l'extension indéfinie à un grand nombre de lieux, de la présence corporelle d'une même substance. Il y voit une conséquence logique du dogme de la présence réelle. De ce dogme résulte la possibilité pour un corps d'avoir deux *ubi*, l'un circonscriptif, l'autre qui ne l'est pas. S'il en est ainsi, demande Suarez, pourquoi un corps ne pourrait-il pas avoir aussi deux *ubi* circonscriptifs ? Il y faut un miracle, il le reconnaît, mais un miracle moindre, estime-t-il, que celui qu'implique le dogme eucharistique ; car l'un des deux *ubi* que celui-ci attribue au corps du Sauveur est un état miraculeux, tandis que la bilocation, se bornant à donner à un corps des *ubi* circonscriptifs, le fait moins sortir de son état

---

Cette idée est au contraire éminemment thomiste, et elle permet d'expliquer non seulement comment le corps du Christ est avec son étendue actuelle dans une petite hostie, mais aussi comment il peut se trouver en même temps en divers lieux partout où ont été prononcées sur du pain les paroles sacramentelles. Cf. S. Thomas, *In IV*, d. 10, a. 3, q. 2, et card. Billot, *de Eccl. Sacram.* tom. I, p. 470.

1. Et toute qualité créée, même surnaturelle, doit comme créée rentrer dans le prédicament.

2. Ainsi Notre-Seigneur se serait trouvé corporellement au ciel même durant les apparitions où il montrait aux disciples son corps ressuscité. Ce serait une conséquence logique de la promesse faite au bon larron : Tu seras aujourd'hui avec moi dans le paradis. — Pour St Thomas, multiplier les *ubi* circonscriptifs d'un même être, c'est faire exister en même temps deux choses contradictoires. (*Quodlib.* III, art. 2)

naturel. Le corps du Christ dans son état sacramentel est privé de ses dimensions actuelles, c'est-à-dire de l'extension de ses parties par rapport au lieu ; en l'état de bilocation, un corps voit au contraire ses dimensions en quelque sorte doublées ; et c'est moins faire violence à une nature de l'accroître que de la diminuer. Mais ici Suarez dépasse manifestement ses principes. Si l'*ubi* circonscriptif dépend des dimensions du corps, celui-ci ne peut en avoir plusieurs, puisqu'il n'a qu'une fois ses dimensions, et qu'il n'est pas possible si elles sont ce qu'elles sont, de faire qu'en même temps elles soient doubles, ou reproduites ailleurs ; la reproduction d'une chose n'est pas la chose [1]. Suarez aurait pu accorder qu'outre l'*ubi* circonscriptif, une substance corporelle est capable de plusieurs *ubi* définitifs, la substance en tant que telle, séparée de ses dimensions, pouvant à raison même de cette séparation, être présente en plusieurs lieux déterminés ; mais s'il voulait lui accorder dans les divers endroits où elle existerait ainsi *definitive*, de certaines dimensions quantitatives capables de lui donner en plus un *ubi* circonscriptif, il aurait dû ne pas donner ces dimensions, cette quantité comme identiques numériquement aux précédentes, mais simplement comme similaires et formant à la substance un vêtement d'emprunt. Une fois de plus, Suarez a été trompé par l'idée fausse qu'il s'était faite de l'identité numérique. — Il allègue encore la capacité que la puissance obédientielle doit donner à un corps d'avoir simultanément toutes les présences qu'il peut avoir successivement ; c'est ne pas voir que la simultanéité peut avoir ses difficultés particulières et impliquer des contradictions dont la puissance divine elle-même ne peut pas triompher. On opposerait volontiers à Suarez l'impossibilité qu'il y a même pour Dieu à faire revivre le passé, mais on a vu que la proposition n'avait pas effrayé Suarez, bien qu'il eut cherché inutilement après l'avoir accordée à en restreindre la portée. — Où Suarez nous paraît avoir davantage

1. D'ailleurs, dans son Commentaire de la Somme, Suarez parlant de la durée intrinsèque concède qu'elle ne peut se répéter, mais il nie la parité avec l'*ubi* ; cette durée, dit-il, « n'est pas un mode extrinsèque ajouté à l'être comme la présence locale, c'est son entité, son existence

raison, c'est quand il écarte l'argument qu'on tire contre la multilocation du caractère circonscriptif du premier *ubi* que possède le corps ; si cet *ubi* enfermait le corps (langage thomiste) ou le restreignait à un espace déterminé de manière qu'il ne pût être ailleurs, ce n'est pas seulement un deuxième *ubi* circonscriptif qu'il faudrait refuser au corps, mais tout autre *ubi*, soit simplement définitif, soit sacramentel.

6. — Un problème que nous avons réservé jusqu'à présent, tout en y faisant dans l'occasion une allusion rapide, est celui qui touche à la nature de la quantité non moins qu'à celle de l'*ubi*. Il s'agit de savoir si le corps du Christ dans l'Eucharistie y possède ses dimensions et comment il se fait que malgré cela sa présence soit limitée à l'étendue des espèces.

Les thomistes estiment que la consécration ne prive nullement le corps du Christ de ses dimensions actuelles, qu'elle n'amène ni un reploiement de ses parties les unes sur les autres, ni une compénétration des unes par les autres. Mais à ce compte comment ne débordent-elles pas les dimensions des espèces pour se montrer à nous comme ferait le corps du Christ si le ciel s'ouvrait pour le laisser voir à la droite de son Père ? C'est, dit St Thomas [1], que les accidents du corps du Christ ne sont pas ici produits pour eux-mêmes. La substance seule est l'objet propre de la transsubstantiation produite par les paroles sacrées. Dès lors, les accidents qui n'existent que par concomitance et à raison de la substance, n'existeront semblablement qu'à la manière d'une substance ; ils seront tout entiers en chaque partie, et ils seront invisibles et imperceptibles comme elle. Elle n'a rapport au lieu que par la quantité et par la quantité en son mode naturel d'existence ; mais la quantité existant à la manière d'une substance n'a plus elle-même ni contact avec les substances corporelles, ni position dans l'univers. Dès lors, ni par sa substance, ni par ses accidents, le corps du

même, et elle ne s'en distingue que d'une distinction de raison » (*In III p.* qu. 75. a. 1. — disp. 48. sect. 4, n. 15).

1. S. Thom. *Sum. Theol.*, III, p. q. 76, a. 4. ad 1, a. 5, in corp. et ad 3.

Christ ne sera localisé ; il ne le sera que par les espèces sacramentelles auxquelles il est uni. Pour la même raison, le corps du Christ sera par lui-même incapable de mouvement local. N'ayant point de position dans l'espace, comment pourrait-il en changer ? — Tout ceci est en conformité parfaite avec les vues de St Thomas sur la substance angélique qui est pour lui dénuée de tout *ubi*, à moins qu'en fait elle n'applique sa vertu à un corps, et qui doit cette absence d'*ubi* au fait qu'elle est privée de quantité.

La thèse de Suarez est toute différente et aucun des principes thomistes que nous avons énoncés ne trouve grâce à ses yeux.

Avant tout il combat énergiquement ce principe que la raison d'être entraîne la manière d'être[1]. Dans l'Eucharistie, dit-il, l'âme et la divinité du Sauveur sont aussi présentes par concomitance et à raison de la substance corporelle[2] ;

1. *De Euchar.* disp. 52, s. 2. — Le principe thomiste avait également fait difficulté pour Calvin (Cf. Bellarmin, *De Euchar.* lib. 3, c. 4-7). — Il est manifeste que Suarez, dans tout son traité de l'Eucharistie, est guidé par le désir d'aplanir le dogme aux protestants non moins que par la préoccupation d'interpréter la Ste Écriture dans son sens le plus littéral.

2. Le concile de Trente affirme en effet que l'âme du Sauveur n'est dans la Ste Eucharistie que par concomitance ; affirmation un peu gênante de prime abord pour les théologiens qui considèrent l'âme comme la forme du corps et pensent que celui-ci tient de l'âme sa vie et même son existence. Quelle a été au juste la pensée du Concile ? Il semble inadmissible qu'il n'ait entendu par corps que la matière première, selon l'opinion de Biel. Pour Soto et Ledesma, la matière seule serait indiquée directement par le mot corps ; la forme le serait indirectement, mais cette indication paraît plus que de la concomitance. Pour Scot, le mot corps désignerait outre la matière première la forme de corporéité que Scot distingue de l'âme raisonnable. — Pour Suarez, au lieu d'une forme de corporéité, ce serait bien la seule forme qui puisse animer un corps humain, c'est-à-dire l'âme raisonnable ; mais elle n'y serait pas en tant que telle. Les paroles de la consécration la feraient exister comme forme du corps ; c'est la concomitance qui la ferait exister en même temps comme âme raisonnable. — Mais Suarez a prêté le flanc à la critique par la manière dont il a énoncé cette opinion : les paroles de la consécration produiraient la forme substantielle dans le degré supérieur ou générique où elle est la forme d'un corps humain organisé, abstraction faite de la vie qu'il peut avoir ou non. En effet, il n'y a pas univocité d'un corps vivant à un corps mort, et l'on peut même soutenir avec Vasquez (disp. 186, c. 1) qu'il y a vraiment équivoque (Suarez, *De Euch.* disp. 57, s. 4. — Cf. De Lugo, *De Euch.* disp. 8, s. 4 ; Hugon, *Curs. Phil. Thom.* t. III, p. 180-189, et *la Ste Eucharistie*, p. 168, note).

elles n'y sont pourtant pas présentes à la manière d'une substance corporelle. — D'autre part, la quantité n'existe jamais que par concomitance et comme résultat naturel de la substance corporelle. Et enfin si Notre-Seigneur avait voulu que les paroles de la consécration portassent sur la quantité non moins que sur la substance de son corps, il n'en eût pas été moins vrai que la substance du corps du Christ se fût trouvée présente tout entière sous chaque parcelle des espèces consacrées.

Spécialement pour la quantité, exister à la manière d'une substance consiste, selon S[t] Thomas, à ne pas mettre les parties du corps en rapport avec le lieu extrinsèque ; mais même alors, la quantité continue à rendre la substance matérielle étendue, à lui donner des parties mesurables. — Pour Suarez, du moment que les parties de la substance sont réelles, situées les unes hors des autres, donc étendues, elles sont nécessairement en rapport avec le lieu. Ainsi atténue-t-il davantage les fonctions de la quantité ; selon lui, l'essence de cet accident n'est pas d'étendre les parties, mais seulement d'être apte à le faire [1]. Il distingue donc dans la quantité l'extension aptitudinale et l'extension actuelle ; et c'est la première seule qu'il se croit obligé par la foi catholique d'attribuer au corps du Christ dans l'Eucharistie ; il lui refuse l'extension actuelle faute de comprendre le mode d'existence que lui attribuent les thomistes [2].

1. Pour Suarez, la quantité du corps du Sauveur a donc dans la S[te] Eucharistie un rôle plus réduit que pour S[t] Thomas, et si c'était la seule chose à considérer, l'on pourrait dire que pour Suarez plus encore que pour S[t] Thomas elle existe intrinsèquement dans la S[te] Eucharistie à la manière d'une substance. Mais il resterait à expliquer en système thomiste *comment* la quantité, parce qu'elle ne met pas le corps en relation avec le lieu extérieur, se trouve exister elle-même tout entière en chaque partie de l'espace que déterminent les espèces.

2. C'est à raison de cette privation que Suarez refuse au Christ dans l'Eucharistie la faculté naturelle de se mouvoir d'un mouvement local, d'exercer les actes des sens extérieurs et intérieurs, de recevoir des impressions du dehors, même de poser le moindre acte raisonnable, puisque de soi, abstraction faite des privilèges qu'entraîne l'union hypostatique, la raison ne peut s'exercer sans recourir aux phantasmes de l'imagination. Mais ces conclusions sont admises de l'école thomiste. Qu'on le remarque bien, Suarez ne prétend pas que le corps du Sauveur tel qu'il se trouve

Privée de l'extension actuelle, la quantité sera du même coup privée de son *ubi* circonscriptif, et dès lors la substance du corps du Christ en sera pareillement dépourvue. Toutes deux seront cependant pourvues de l'*ubi* définitif que d'ailleurs la substance possède déjà par elle-même. Et ainsi elles seront, par elles-mêmes, situées dans un lieu, et la présence réelle qu'elles constituent, sera par elle-même, distante des autres corps de l'univers et des autres présences réelles. Elle sera par elle-même, capable de mouvement local, bien que la transsubstantiation lui impose le lieu, les distances et le mouvement local des espèces. Pour les thomistes, le mouvement local est imprimé au corps du Christ par les espèces, à raison d'une union réelle analogue à celle qu'a la substance aux accidents ou la forme à la matière. Pour Suarez [1] le corps du Christ se meut lui-même en même temps que les espèces se meuvent. Il n'est pourtant pas libre de le faire ou de ne pas le faire, car un lien réel le rattache aux espèces. Celles-ci sont comme un aimant qui le retient. De son côté il est la cause efficiente qui les supporte, Dieu le voulant ainsi pour donner quelque chose en ce

---

dans le sacrement soit dans un état d'infériorité ou d'humiliation qui explique comment il se fait que la Messe soit un sacrifice. Pour lui comme pour St Thomas, la Messe constitue un sacrifice parce que de soi les paroles auraient la vertu de séparer le corps du Sauveur d'avec son sang. Seulement Suarez pense que la consécration d'une seule espèce aurait pu suffire à constituer un sacrifice, parce que celui-ci ne requiert pas nécessairement une immolation ou une destruction, et qu'un changement produit dans la victime, en vue de plaire à Dieu, suffit à en former l'essence ; ainsi les actes de la vie du Sauveur auraient pu opérer notre rachat sans que sa mort y fût nécessaire. Mais si le sacrifice eucharistique n'avait compris que la consécration sous une espèce, il n'eût pas été en même temps, comme il doit l'être, une représentation du sacrifice de la Croix où le corps et le sang du Christ ont été séparés. (*De Euch.* disp. 75, s. 6, n. 7, 8, 9). Quant à la connaissance que l'on peut avoir par les sens du corps du Christ tel qu'il existe dans la Ste Eucharistie, la différence qui sépare Suarez de St Thomas est plus dans les arguments que dans la conclusion. Tous deux estiment qu'aucun regard humain ne peut atteindre ce Corps sacré, l'un Suarez, parce que ce corps n'ayant pas ses dimensions en acte ne peut en aucune manière être l'objet de vision sensible et ne le serait pas, même si les espèces eucharistiques ne le recouvraient pas, l'autre, St Thomas, parce que les dimensions du corps du Christ n'existant pas pour elles-mêmes se trouvent sans relation directe et propre avec les corps qui les entourent et par suite ne peuvent pas modifier le milieu de manière à atteindre l'œil.

1. *De Euchar.* disp. 47, s. 3, n. 11.

mystère à l'action d'une cause seconde et pour honorer l'humanité de son Fils, d'autant plus que ce rôle, analogue à celui d'une substance par rapport à ses accidents, convient bien au corps du Christ au moment où il tient lieu vis-à-vis des espèces sacramentelles du pain et du vin qui ne sont plus.

Suarez admet que deux présences réelles aient par elles-mêmes et non seulement à raison des espèces une véritable distance l'une vis-à-vis de l'autre. Si on lui demande comment la chose peut se faire sans entraîner de contradiction, Suarez répond qu'il y a en effet un inconvénient apparent à dire qu'un corps est éloigné de lui-même, mais il nie que l'inconvénient soit propre à sa théorie ; il déclare qu'il résulte du dogme eucharistique lui-même qui multiplie les présences réelles, quelle que soit la manière dont le métaphysicien explique cette multiplicité. Qu'une présence réelle soit distante d'une autre à raison d'elle-même ou à raison des espèces, ceci ne change rien au fait de la distance, et dans les deux opinions la réponse à l'objection doit être identique, c'est que si le corps du Christ est ainsi miraculeusement distant de lui-même, ce n'est pas sous le même rapport, mais selon des *ubi* distincts, ce qui suffit à faire éviter la contradiction [1] D'ailleurs Suarez n'aime pas à dire que le corps du Christ est distant de lui-même ; il ne l'est pas, à proprement parler, dit-il ; il n'est pas séparé de lui-même, pas plus d'un tabernacle à l'autre que d'un tabernacle au ciel où réside son corps glorieux ; ce sont ces modes d'existence qui sont distants et séparés [2].

7. — Si maintenant l'on revient en arrière pour jeter un coup d'œil d'ensemble sur toutes les conclusions divergentes qui séparent Suaréziens et Thomistes, on observera sans peine qu'elles dérivent toutes de la définition même de l'accident dont on parle et qu'ainsi chaque système a vraiment son unité. Pour Suarez, le lieu est avant tout intrinsèque, dû à la nature du sujet lui-même, à ses dimen-

1. *De Euch.* disp. 78, s. 4, n. 11.
2. *Ibid.* disp. 47, s. 4, n. 11.

sions, s'il en possède, et à la position qu'il occupe en fait par sa volonté ou sous l'action de causes extérieures ; il convient à tous les êtres, spirituels non moins que corporels. Pour S[t] Thomas au contraire, le lieu est avant tout extrinsèque, c'est la limitation opérée par une surface enveloppante sur un corps pourvu de quantité ; c'est seulement par accident qu'une substance spirituelle est capable d'un lieu, ici encore d'ailleurs défini par une surface extérieure, et elle ne l'a que si elle y applique sa vertu. Les conceptions sont, il est vrai, diamétralement opposées, et toute tentative de conciliation est impossible. Les essais tentés par endroits par Suarez lui-même prouvent seulement le vif désir qu'il avait malgré tout de ne pas se séparer en une matière aussi grave, du Docteur Angélique.

8.— Il reste à parler de la compénétrabilité des substances corporelles. Le désaccord est moindre ici entre S[t] Thomas et Suarez, sans doute à cause de la netteté des données de la révélation qui ne s'accommodent bien que d'une seule solution, au moins sur le fait même de la compénétrabilité. Si l'on n'admet en effet que deux substances puissent se compénétrer, on ne peut expliquer ni la naissance virginale du Sauveur, ni son passage miraculeux à travers son tombeau, ni les apparitions dont il honore ses apôtres réunis, au Cénacle, portes fermées. Pour Suarez et pour S[t] Thomas ces faits sont miraculeux, et ainsi la compénétration des corps est pour l'un et l'autre impossible naturellement, possible surnaturellement. Mais nos docteurs divergent dans l'explication de ce sentiment.

A vrai dire, à lire ce qu'a écrit le Docteur Angélique contre l'erreur de l'impanation, on croirait volontiers que toute compénétration des substances est absolument impossible ; c'est parce que le pain ne peut coexister avec la substance du corps du Christ qu'il se change en elle. Et de là vient peut-être que Durand [2] affirma en effet l'impossibi-

1. S. Thom. *Sum. Theol.* III p. q. 75, a. 2 ; *In IV Sent.* d. 11, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1 ; et S. c. *Gent.* lib. *IV*, c. 63, Cf. Suarez, *De Euchar.* disp. 49, sect. 1.

2. *In IV Sent.* Dist. 44, q. 6. La Palu, (*Ibid.* q. 3) a considéré ce sentiment comme probable.

lité de la compénétration, éludant les faits dogmatiques contraires en les expliquant par un mouvement local sans positions intermédiaires [1]. Revenant sur la question à propos des corps glorieux, St Thomas paraît moins formel [2]. Il combat la possibilité naturelle de la compénétration des corps par cet argument que si deux corps subsistaient au même endroit, ils n'en formeraient qu'un et constitueraient un mélange ; mais cette raison même fournit à St Thomas un moyen d'expliquer comment la compénétration des corps est réalisable miraculeusement par Dieu : Dieu empêchera le mélange de se produire, comme inversement il est capable sans les causes secondes de produire leur effet. De plus, bon nombre de thomistes, conséquents avec ces principes, ont observé que si la quantité donne et étend les parties de la substance matérielle, elle ne les met pas nécessairement en contact avec le lieu ; ce ne serait là qu'un effet secondaire de la quantité que pourrait suspendre la puissance divine comme il le fait dans l'Eucharistie [3].

Pour Suarez, l'explication dépend aussi de la définition de la quantité ; l'essence de cet accident, ainsi qu'on a déjà dit à diverses reprises, n'est pas non plus de mettre en contact avec l'extérieur, ni même d'étendre les unes hors des autres les parties de la substance ; de par son essence, la quantité n'a qu'une aptitude à ce rôle. Que donc Dieu prive un corps de son étendue actuelle, comme il le fait pour le corps du Christ dans l'Eucharistie, et ce corps rendu de ce chef semblable aux esprits devient capable comme eux de compénétrer un corps pourvu de ses dimensions actuelles, et de là vient que l'impanation est une erreur théologique sans être une erreur métaphysique [4] ; Dieu aurait pu faire

1. St Thomas combat la possibilité d'un mouvement local de ce genre (III p. q. 84, a. 3). Suarez estime au contraire qu'il est possible, bien qu'il se refuse à expliquer de la sorte les faits dogmatiques de compénétration corporelle (*De mysteriis vitae Christi*, disp. 5, sect. 2 ; disp. 48, sect. 5. — *De Euchar.* disp. 49, sect. 2).

2. S. Thom. *Sum. Theol.* III p. q. 83, a. 3.

3. Cf. Sertillanges, *St Thomas d'Aquin*, t. II, p. 41. — Hugon. *Cosmologie*, p. 198.

4. Jean de St Thomas pense là-dessus comme Suarez (*Curs. Theol.* in III p. disp. 28, a. 2). Les deux substances ne lui paraissent incompatibles

coexister le pain et le corps du Christ, et si nous croyons le contraire, c'est que les paroles de la consécration nous forcent à n'admettre qu'une seule substance sous les espèces du pain et du vin.

VII. — Le situs et l'habitus [1]

1. — Le mot de *situs* peut avoir plusieurs significations ; ou bien il marque le lieu extrinsèque, le *site* où un être est placé, l'endroit où il est situé ; ou bien il marque une relation d'ordre, une position relative qui peut rentrer dans le prédicament *ad aliquid* ; ou enfin il indique le rapport spécial des parties d'un même tout, et c'est le vrai sens d'Aristote quand il en donne comme exemples les diverses positions d'un homme assis ou debout.

Dès lors, impossible de soutenir que ce prédicament ne soit qu'une dénomination extrinsèque, comme le veut Fonseca[2], ou une relation avec les choses extérieures, selon l'opinion de Scot ; car il est évident que si un homme est debout, ceci est tout à fait indépendant des corps qui l'avoisinent. On pourrait soutenir que certaines positions requièrent des corps extérieurs, comme d'être assis requiert un siège, mais de ces faits qui sont rares et qu'on peut d'ailleurs interpréter, on ne saurait déduire une règle générale. Il n'y a vraiment pas de raison d'introduire la relation, même à titre secondaire, dans la définition du *situs*, et l'on ne peut dire que c'est un absolu pourvu d'une relation, du moins d'une relation avec l'extérieur. Cette relation le ferait d'ailleurs confondre avec l'*ubi* extrinsèque.

Il faut convenir d'autre part que le mode intrinsèque par lequel Suarez définit le *situs*, n'est pas sans avoir de son côté de grandes affinités avec l'*ubi* intrinsèque. Mais il existe tout au moins entre l'un et l'autre une distinction de raison. Car l'*ubi* est le mode intrinsèque qui pose un être

---

que *stante conversione*, c'est-à-dire à cause de la conversion de celle du pain en celle du Corps du Christ (*ibid.* n. 31 et 32).

1. Disp. *Metaph.* LII et LIII.

2. Fonseca, V *Metaph.* c. 15, q. 7.

dans l'espace et sert de fondement aux relations qui dérivent de cette localisation, tandis que le *situs* désigne une disposition des parties de l'être qui résulte du lieu qu'occupe chacune d'elles.

Ainsi le *situs* ne nous fait aucunement sortir de l'être tandis que l'*ubi* nous y invite ; mais le premier, par le fait qu'il est un rapport de parties, n'appartient qu'aux êtres matériels, surtout à ceux qui ont des parties hétérogènes, tandis que l'*ubi* appartient aux esprits comme aux corps.

2. — L'*habitus* n'est pas davantage une relation venue du dehors, ou l'union d'une relation de ce genre avec un absolu. Pour Gilbert de la Porrée qui croyait s'inspirer en cela d'Aristote, c'était le rapport d'*adjacence* entre les corps et ce qui les environne, en particulier le vêtement. Pour Suarez, ce n'est pas ce rapport, c'est le vêtement lui-même, qui constitue une sorte de forme extrinsèque ; car, estime-t-il, l'adjacence en question ne peut être rien de réel, dans l'être qui porte le vêtement, si ce n'est une relation de proximité ou de contact qui revient au prédicament *ad aliquid*, ou encore un rapport de possession qu'on marquerait par le mot d'*habitio* et dont Aristote a parlé dans les post-prédicaments, qui d'ailleurs au fond se ramène à l'adjacence, puisque les animaux ne peuvent posséder, à proprement parler. — Ainsi cet accident est une dénomination extrinsèque prise d'une substance, mais cela ne doit pas faire difficulté, puisqu'on suppose la substance considérée, pourvue déjà d'accidents réels ; on ne la met pas dans l'impossibilité d'exister en lui attribuant par surcroît un accident qui n'a pas de réalité ontologique.

CHAPITRE VII

LES CAUSES DE L'ÊTRE

§ I. — Principe et causes.

1. — Le mot de principe est plus général que celui de cause ; il marque non seulement l'origine et l'influence, mais n'importe quelle priorité. La réalité a ses principes comme la connaissance ; le mot n'est donc pas univoque, mais seulement analogique [1]. A le prendre dans son sens le plus général, il faut dire que le principe a une certaine priorité sur l'être vis-à-vis duquel il a ce caractère de principe (*ens principiatum*, disent les scolastiques). Suarez, avec Scot et Biel, [2] maintient ce mot de priorité en l'appliquant à la Ste Trinité ; il connaît les défiances de St Thomas qui parle seulement d'ordre d'origine [3], mais il ne croit pas nuire à l'égalité des personnes divines par un mot qui selon lui n'exprime pas nécessairement une supériorité, qui indique seulement que telle personne doit être nommée avant une autre. Le sens de supériorité, d'ailleurs possible et blâmable, serait le seul, estime-t-il, qu'aurait condamné le symbole de St Athanase en affirmant qu'il n'y a dans la Trinité ni priorité, ni postériorité. — St Thomas [4] qui redoutait le

1. Appliquant la distinction établie par St Thomas (*Sum. Theol.* I p. q. 13, a. 6) entre l'ordre d'existence et l'ordre de la connaissance, Suarez rappelle que les premiers principes connus sont des principes créés, tandis que Dieu est le premier principe réel. (Cf. Disp. *Metaph.* XII, s. 1, n. 14).

2. Scot, *In I Sent.* d. 12, q. 2 ; d. 28, q. ult. — Biel, *In I Sent.* d. 9, q. 3. — Fonseca, *V Metaph*, c. 1, q. 2. — Fonseca est plus clair ; mais on voit Suarez plus préoccupé de demeurer fidèle à St Thomas.

3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p., q. 42, a. 3.

4. S. Thom. *Sum. Theol.* I p., q. 33, a. 1 ad 2.

danger de cette expression, craignait aussi, tout en admettant que le Père soit principe par rapport au Fils, de dire que celui-ci était «principié», de peur que le mot n'indiquât un commencement et une efficience. Suarez croit que le mot ne fait pas plus de difficulté au passif qu'à l'actif, ou, si l'on veut, comme verbe que comme substantif, et il s'autorise pour cela de l'exemple des Grecs lequel n'avait pas impressionné St Thomas.

Évidemment, il n'y a qu'analogie entre le principe incréé et les autres, pourvu que la causalité s'exerce *ad extra*, qu'il s'agisse de causalité efficiente, finale ou exemplaire. Toutefois cette analogie n'est pas seulement de proportionalité, c'est « une vraie et réelle convenance qui inclut l'attribution ». — Si l'on compare la causalité externe de Dieu à la causalité interne qui en lui pose les relations, il n'y a pas univocité, mais analogie, et certains comme Durand [1] veulent que le premier analogue soit l'action externe de Dieu parce que cette action part de Dieu considéré comme essence et qu'elle mérite mieux le nom de puissance que l'action interne de Dieu productrice des relations ; pour d'autres comme St Thomas [2] et Capréolus [3], c'est à l'action intime des personnes divines que reviendrait la priorité, comme étant d'ordre supérieur. Suarez, selon sa coutume, prend une solution moyenne, d'après la distinction qui s'impose entre la relation de principe, sa raison prochaine et le principe lui-même. Celui-ci est commun aux deux activités, mais les deux autres éléments ne le sont pas ; ils sont analogiques, et ils ne le sont pas au même degré. La relation même de principe est assez différente de l'activité interne à l'activité externe, comme il a été dit ; « ou bien, dit Suarez, ce n'est qu'une analogie de proportion et non d'attribution ; ou bien, tout au moins, s'il y a proportion, ce n'est point avec un concept commun, puisqu'il n'y en a pas à l'être de raison et à l'être réel. » Quant à la raison prochaine de principe, elle offre, d'une activité à l'autre, l'analogie d'attri-

1. Durand. *In I Sent.* dist. 29, q. 1.
2. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 33, a. 1 ad 4 et a. 3 et surtout *In I Sent.* d. 29, q. 1, a. 2.
3. Capréol. *In I Sent.* (même endroit que St Thomas).

bution, en plus de l'analogie de proportion, tout comme l'être lui-même, dit Suarez ; car il y a une suffisante ressemblance entre la production ou la productivité que l'une et l'autre raison de principe impliquent [1]. Enfin les relations elles-mêmes ont entre elles univocité ; et il en est de même des diverses actions de Dieu par rapport aux choses créées, comme la création et l'éduction des formes.

2. — Le principe n'exerce pas toujours une influence ; la cause au contraire en exerce toujours une, et c'est même là sa définition générique, définition qui convient aux causes matérielle et formelle comme aux causes efficiente et finale : « La cause est un principe qui par lui-même donne (*influens*) l'être à un autre »[2]. Suarez préfère cette définition à celle que donnaient plusieurs de ses contemporains : la cause est ce dont par soi dépend un être ; car, explique-t-il, l'humanité du Christ dépend du Verbe qui cependant n'est pas pour elle une cause, mais un terme [3] ; sans doute le Verbe lui donne la personnalité, mais précisément en lui servant de terme, et non par une causalité proprement dite.

---

1. Dans toute cette section, Suarez prend comme équivalents les termes de proportion et de proportionalité. — Il résume ainsi sa pensée sur l'analogie en cette question : « De qua re multa dicunt interpretes, dicto lib. V Metaph. cap. 1. Ego tamen breviter censeo hanc analogiam non esse unam, sed multiplicem respectu diversorum significatorum : non enim repugnat idem nomen primario significans rem aliquam, ad quasdam alias transferri per attributionem, ad alias vero per proportionalitatem. Ut sanum primario significans animal, per attributionem significat medicinam, per proportionalitatem vero pomum integrum et incorruptum. Sic igitur dicendum censeo de principii nomine, respectu suorum significatorum. » (Disp. *Metaph.* XII, sect. 1, n. 14). Par l'exemple que contient ce passage, il est manifeste que Suarez appelle ici attribution tout court ce qu'il appelle ailleurs attribution extrinsèque, et proportionalité, ce qu'il appelle ailleurs attribution intrinsèque.

2. « Libentius eam (causam) describerem : Causa est principium per se influens esse in aliud. » *In aliud,* dit Suarez, et non *in alium* pour marquer de la cause à l'effet une différence d'essence. Dans les trois personnes divines, au contraire, il y a communication de l'être *in alium* et non *in aliud,* c'est-à-dire à une autre personne dans l'identité d'une commune nature.

3. Qu'est-ce que dépendre comme d'un terme ? « C'est très obscur, dit Suarez, mais on ne doit pas s'en étonner, puisque la chose est surnaturelle, et les théologiens l'expliquent comme ils peuvent. » (*Loc. cit.* sect. 2, n. 11).

Il y a quatre causes ; deux internes, à savoir matérielle et formelle ; deux externes, à savoir efficiente et finale. Suarez écarte le mot de St Augustin [1], emprunté à l'Hippias majeur de Platon qui n'appelle cause que la cause efficiente, mais il concède que cette cause est celle qui en mérite le mieux le nom. Il n'y a donc d'une cause à l'autre qu'analogie, et même simplement analogie de proportionalité si l'on va de la cause efficiente aux deux causes internes. De la cause efficiente à la cause finale, on croirait de prime abord qu'il y a analogie ; tout compte fait, il semble qu'on puisse parler d'univocité [2]. — Parfois d'ailleurs, notamment quand Suarez conclut son étude détaillée des causes, il exprime sur leur noblesse relative une opinion différente : c'est la cause finale qui aurait le premier rang non seulement dans l'ordre de la causalité, mais même dans la manière dont on énonce leur nature [3].

Division adéquate, car la cause instrumentale se ramène à la cause efficiente ; la cause dispositive à la cause matérielle ou mieux encore à la cause formelle, car une vraie disposition doit « informer la substance » ; la cause exemplaire, qu'il considère comme l'idée directrice, est une cause efficiente. — Quant à l'objet, il est cause efficiente lui aussi par son action sur l'intelligence, cause finale par son action sur le désir et enfin, comme terminant l'action, il se ramènerait soit à la cause finale, soit à la cause formelle, mais Suarez nierait volontiers que l'objet agisse à ce point de vue ; il observe d'ailleurs que ni Aristote, ni St Thomas ne parlent de cette cause formelle extrinsèque [4].

---

1. S. Augustin, lib. 83 *Quaestionum*, in 28. — P. L. t. 40, c. 18.

2. Les thomistes considèrent en général la notion comme univoque, tout en reconnaissant qu'elle se vérifie mieux dans les causes extrinsèques que dans les autres.

3. Voici comment en cet endroit (disp. XXVII, sect. 1, n. 9, 10, 11) Suarez s'exprime sur l'analogie des causes. Matière et forme sont univoques entre elles ; de même la cause finale et la cause efficiente ; mais les causes intrinsèques ne sont qu'analogues par rapport à chacune des deux autres. C'est cette analogie qu'a combattue Jean de St Thomas. (q. 10, a. 2.)

4. S Thomas semble bien désigner de ce nom la cause exemplaire (*De veritate*, q. 3, a. 1).

§ II. — LA CAUSE EFFICIENTE. — SES DIVISIONS[1].

1. — La plus connue des causes extrinsèques de l'être est la cause efficiente, quoique la cause finale soit la plus noble. Aristote la définissait « la première origine du changement et du repos[2] ». Suarez retouche cette définition un peu sommaire comme beaucoup de définitions aristotéliciennes : il ajoute et retranche, et aboutit à cette formule : *principium extrinsecum per se, a quo primo est aut fit mutatio* ; « principe *extrinsèque* » pour la distinguer de la cause matérielle ; « *duquel* vient le changement », pour la distinguer de la cause finale ; en vue de laquelle il agit. Encore Suarez regrette-t-il que le mot de changement indique la création de façon imparfaite, et que la définition tout entière semble empreinte de quelque tautologie.

2. — La cause efficiente agit *per se* ou *per accidens*, selon que l'effet tient vraiment d'elle, ou non, son caractère d'effet. Il y a cause *per accidens* soit quand le caractère indiqué d'un être n'est pas celui par lequel l'être a agi, soit surtout quand la cause n'a pu produire son effet que par un concours fortuit de circonstances.

La causalité *morale* est parfois celle d'un être moral et en ce cas elle ne se distingue de la causalité physique, que comme une variété ; parfois au contraire on marque par là celle qui s'exerce sur l'être moral, comme l'influence d'un conseil, d'une prière, du mérite ou même simplement d'une tolérance : cette cause morale n'est cause que *per accidens*.

La cause est *principale* ou *instrumentale*[3], et cette division n'est pas aisée à expliquer ; ici encore se heurtent les systèmes opposés. Thomistes et Suaréziens résolvent le problème du rapport entre ces deux causes comme celui du rapport entre la cause première et la cause seconde. Suarez ne croit point nécessaire que l'instrument reçoive *au préa-*

1. Disp. *Metaph.* XVII.

2. Aristot. *V Metaph.*, c. 2 ; II *Physic.* c. 3.

3. Voir aussi disp. XX, s. 3. Suarez se demande si la créature peut être cause instrumentale d'une création.

lable de la cause principale le mouvement ou une mutation réelle ; il se sépare là-dessus de Silvestre de Ferrare et de Bañez ; il lui suffit d'un concours simultané [1]. Il n'admet pas non plus que la cause instrumentale doive subir une modification en vue d'agir comme telle ; il lui suffit que la cause principale s'en empare et lui communique sa force [2]. C'est là d'ailleurs un concours de causes différent du concours général qui existe entre la causalité divine et la causalité créée ordinaire ; car en général les causes secondes, bien qu'elles soient mues par la cause première, ne sont pourtant pas à proprement parler ses instruments ; ce sont en leur genre de véritables causes principales : Suarez reconnaît qu'il se sépare sur ce point de Simplicius, de St Jean Damascène et de St Thomas [3], au moins dans les termes.

Pour les thomistes, la cause principale communique à la cause instrumentale une qualité transitoire, mais réelle, analogue au mouvement [4]. Cette solution a fait peur à Suarez qui a craint sans doute de multiplier les êtres sans nécessité, et qui demande [5] ce que serait cette qualité. Matérielle,

1. Suarez n'aurait peut-être pas admis parfaitement ce que dit le P. Hugon de sa théorie du concours simultané. Ce concours, d'après le P. Hugon, n'influerait en aucune façon sur l'instrument ; « il ne se projette que sur l'effet »; l'instrument « n'en reçoit aucun appoint ». (Cf. *La causalité instrumentale en théologie*, p. 14).

2. Pour Suarez, il n'est pas nécessaire que l'instrument soit *élevé* au-dessus de lui-même ; parce que l'effet qu'il produit sous l'influence de la cause principale n'est pas nécessairement supérieur à celui qu'il peut produire par lui-même ; il peut être simplement égal.

3. Simplicius, II *Physic.* c. 1, a. 29. — S. Jean Damasc. *Physic.* c. 9. (Ce résumé de Physique édité en 1577 à Paris par Jacques Billius sous le nom de St Jean Damascène, fut réédité en 1606 par J. Wegelin, d'Augsbourg qui y ajouta seize chapitres et l'attribua à son véritable auteur Nicéphore Blemmydès, moine grec du XIIIe s. Le texte cité par Suarez se trouve au 1er chap. de ce *Compendium Physices*. P. G. t. 142, c. 1026). — S. Thom. *Sum. Theol.* I p., q. 105, a. 5 ; Quaest. 3 *de Potent.*, a. 7.

4. Le R. P. Hugon résume ainsi la doctrine des thomistes : « Les créatures ne peuvent produire l'être que comme instruments de Dieu, et, puisque l'être est renouvelé dans chaque opération, il faut conclure que les créatures n'agissent que comme instruments du premier moteur. Or la notion de l'instrument réclame qu'il soit mû et prémû par la cause principale : nécessité pour les créatures d'être mues et prémues par Dieu. Voilà, en substance, toute la doctrine de la prémotion physique. » (*Op. cit.* p. 17). Plus loin l'auteur écrit : « L'effet est attribué non pas à l'instrument, mais à la cause principale. » (*Ibid.* p. 64).

5. *De Sacramentis*, q. 62, a. 4.

comme le croyait La Palu [1], elle ne peut avoir d'action sur les esprits ; spirituelle, comme le veut Capréolus [2], elle est d'une nature trop élevée pour résider, même en passant, dans un sujet matériel, et par ailleurs, elle est malgré tout d'une nature trop imparfaite pour produire la grâce habituelle. Cette grâce elle ne pourrait la produire comme agent principal même partiel ; mais elle ne peut la produire non plus comme cause instrumentale connaturelle, parce qu'elle aurait besoin pour cela de subir une action préliminaire proportionnée à elle-même et à l'effet à produire, ce que Cajetan et Soto ont eux-mêmes rejeté. Ces deux auteurs ont parlé, il est vrai, de la motion du premier agent, simplifiant ainsi quelque peu la théorie thomiste, mais y restant fidèle en substance. Suarez assimile cette théorie à celles qu'il vient d'écarter et s'applique par une exégèse plus ingénieuse que convaincante à interpréter les passages de S[t] Thomas sur la question dans un sens conforme à ses vues personnelles [3].

Il admet malgré tout la causalité physique des sacrements qui lui semble commandée par le langage de l'Écriture et des Pères et conforme à la doctrine de l'efficacité de ces rites *ex opere operato*, mais il l'explique par une théorie qui lui est personnelle. L'instrument agirait, sous l'influence de la cause principale, en excitant la puissance obédientielle active

Suarez écarte donc avant tout les théories qui n'attribuent pas aux sacrements une véritable efficience d'ordre physique ou ontologique, celle de Guillaume d'Auxerre [4] qui ne faisait des sacrements que des causes quasi-matérielles, des sortes de réceptacles de la grâce, celle de Guillaume de Paris [5] pour qui les sacrements n'auraient conféré la grâce que par manière d'impétration, celle très obscure d'Henri de Gand [6] qui se borne pour ainsi dire à affirmer que Dieu

1. La Palu, *In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 2.
2. Capréolus, *Ibid.* q. 1, concl. 3.
3. *De Sacramentis*, disp. 9.
4. Guill. d'Auxerre, *Sum.* lib. 4, tract. 3, in princ.
5. Guill. de Paris, *De Sacram. in gen.* cap. 1, in fine.
6. Henri de Gand. *Quodlib.* 4, q. 37.

est présent d'une certaine manière dans les sacrements pour y agir sur les âmes, celle de Durand, de Scot et de Biel[1], pour qui les sacrements sont des conditions indispensables ou des dispositions nécessaires voulues par Dieu, celle enfin de Cano [2] qui a beau, dit Suarez, se proposer comme une théorie neuve et originale, mais ne diffère en rien de Scot et de Durand, car elle donne les sacrements comme des causes morales de la grâce.

Mais si la question de la cause instrumentale ne se pose guère, pour ceux qui n'accordent pas aux sacrements la causalité physique, il ne s'ensuit pas que Suarez accepte toutes les vues de ceux qui admettent cette causalité. Il rejette l'opinion de la Palu et de Capreolus [3] qui feraient produire par les sacrements une disposition préalable à la grâce, comme par exemple le caractère sacramentel ou telle autre qualité résidant dans l'âme : une disposition de ce genre n'est ni nécessaire ni universelle. Il rejette pareillement l'opinion de D. Soto et de Ledesma pour qui l'efficacité physique des sacrements serait de rendre l'homme agréable à Dieu, non pas en produisant la grâce, mais en y unissant l'âme [4] : opinion arbitraire, dit Suarez, et qui atténue à l'excès l'action du sacrement. Pour lui, il veut faire produire la grâce elle-même par le sacrement lui-même, moyennant un concours divin très spécial s'ajoutant, pour l'élever, au rite sacré ; sous cette double influence la puissance obédientielle de l'âme se trouve excitée, et de ses profondeurs jaillit la grâce sacramentelle.

4. — Même problème quand il s'agit d'expliquer le rôle de l'humanité sainte du Christ dans les miracles qu'il a opérés et dans l'œuvre de salut qui s'accomplit par lui depuis la rédemption [5]. Ce rôle se ramène encore, outre la

1. Durand. *In IV Sent.* d. 1, q. 4. — Scot. *Ibid.* d. 2, q. 5, § Ad 1am — Biel, *Ibid.* d. 2, q. 5, a. 1, not. 3 et 4 ; a. 2, concl. 6 et 7.

2. M. Cano, Relect. *de Sacram. in gen.* part. 4.

3. *Loc. cit.*

4. D. Soto, *In IV Sent.* d. 1, q. 3, a. 1. — P. Ledesma, *Sum. de Sacram.* I, p. 4, q. 3, a. 1.

5. *De Incarnatione,* disp. 31, s. 6.

causalité méritoire, à la causalité efficiente instrumentale. L'humanité sainte du Christ est, selon le mot des Pères, l'instrument et l'organe de la divinité. Mais comment s'exerce son action ? Pour agir, elle ne requiert ni qualité transitoire, ni qualité permanente surajoutée ; elle n'a besoin que d'elle-même et du concours de la divinité. Et elle ne produit rien ni dans les corps ni dans les âmes qui soit même partiellement l'effet miraculeux ou sanctifiant envisagé ; rien même qui soit comme une préparation de cet effet. Que N. S. touche ou non les corps malades, ceux-ci sont guéris ; il les guérit parfois d'une seule parole et même sans les voir.

Deux difficultés ont embarrassé presque tous ceux qui ont affirmé la causalité de l'Humanité du Sauveur. Comment pouvait-elle s'exercer à distance ? L'instrument ne doit-il pas être présent physiquement ? Selon certains l'action divine que l'espace n'entrave point et qui possède l'ubiquité, applique où elle veut l'action de l'instrument auquel elle s'adjoint. Quant à Suarez, il fait observer de façon assez bizarre que l'action divine a besoin d'être présente pour s'appliquer, précisément parce qu'elle peut être et qu'elle est présente partout, tandis que l'action instrumentale créée serait soustraite aux lois du lieu précisément parce que de façon normale elle y est astreinte. — On demande aussi comment les actes du Sauveur peuvent être donnés comme cause d'actes humains très éloignés d'eux dans le temps. Et la difficulté est double, l'une qui tient au temps et qui se dissipe facilement si l'on n'accorde à l'humanité du Christ d'efficience instrumentale que dans les siècles qui l'ont suivie, l'autre qui tient à ce qu'un acte ne semble plus avoir d'efficience directe et proprement dite une fois qu'il est passé. Suarez maintient cependant que la résurrection du Christ est la cause efficiente de la nôtre, non point en ce sens que cet acte se perpétuerait en quelque sorte, par lui-même ou par une vertu mystérieuse qu'il aurait produite, mais seulement en ce sens, qui nous paraît conforme à plusieurs passages de St Thomas, que la personne du Christ, en tant qu'il est ressuscité, opère les résurrections figurées par la sienne.

5. — Le feu de l'enfer est lui aussi cause instrumentale [1] ; il concourt avec la puissance divine à faire subir aux damnés l'expiation de leurs crimes. Sa vertu instrumentale ne se distingue pas non plus de lui-même, et elle n'est pas une qualité, durable ou non, que Dieu lui applique du dehors ; c'est simplement sa puissance obédientielle active qu'élève le concours très spécial de Dieu et qui, moyennant cette action toute-puissante, est capable d'exercer sur les âmes des damnés, un double effet, les tenir enchaînées et les torturer par la production en elles d'une qualité « dolorifère » d'ordre spirituel [2].

6. — Tout le système de Suarez se ramène donc à la théorie de la puissance obédientielle active, et cette théorie lui est personnelle [3]. Dans son Traité de l'Incarnation il parle, sans les nommer, de ceux qui l'attaquent ; dans son Traité des Sacrements, sans préciser davantage, il se flatte au contraire qu'elle ait trouvé chez la plupart de ses contemporains un accueil favorable. Il semble en réalité qu'elle

1. *De Angelis*, lib. 8, c. 13 et 14 (n. 41-48).

2. Cf. A. Michel, Art. *Feu de l'enfer* (Dict. de théol. Cath. fasc. XL, col. 2233 et seq.) Ce deuxième effet du feu de l'enfer est une idée propre à Suarez, et nous avons dit au chapitre de sa Vie, qu'il en était fier et qu'il en revendiquait la priorité sur plusieurs théologiens de son ordre qui, pensait-il, la lui avaient empruntée. Suarez avait voulu par là compléter la théorie thomiste qu'il jugeait insuffisante pour rendre raison des expressions scripturaires, et pour expliquer les souffrances des damnés. Il ne concevait l'enchaînement dont parlait St Thomas que comme un enchaînement local et non comme un frein intérieur entravant les opérations. Il croyait à cause de cela que les thomistes ne pouvaient expliquer la permanence totale du châtiment des damnés lorsqu'ils sont momentanément hors de l'enfer. Mais cette difficulté subsiste dans la théorie de Suarez lui-même. Et Suarez a beaucoup de peine par ailleurs à expliquer la nature et le mode de production de la qualité dolorifère qu'il préconise. Il a été combattu par Gonet (*Clypeus thomisticus*, tr. VII, disp. 14, a. 2,) et les *Salmanticenses* (*Cursus theol.*, *De vitiis et peccatis*, disp. 18, dub. 11).

2. Suarez expose de façon générale cette théorie dans le Traité *de l'Incarnation*, disp. 31, s. 6.

3. Fonseca n'admettait pas de puissance obédientielle active ; toute puissance obédientielle se ramenait pour lui à une absence de répugnance (*Metaph.* lib. IX, c. 1, q. 4, s. 4, *Dicendum in primis...* et *quarto dicendum*). Le mercédaire Zumel, contemporain de Suarez, mais ami de Bañez, parlait dans le même sens que Fonseca. Cf. Suarez, loc. cit. n. 52 et P. Hurtado, *Physic.* disp. 9, s. 14. P. Hurtado de Mendoza, S. J. (1578-1617) a publié un Cours complet de Philosophie.

n'ait été agréée que dans la Compagnie, notamment par Ripalda [1] et plus tard par Lossada [2]. L'école thomiste la combattit, en particulier par la plume de Jean de S[t] Thomas [3] et des théologiens de Salamanque [4]. Suarez y tient essentiellement parce qu'aucune qualité, ainsi qu'il a été dit, ne lui semble apte à produire les effets surnaturels qu'il s'agit d'expliquer ; il veut que l'instrument agisse lui-même et que son action d'instrument ne diffère pas complètement de son action normale d'être indépendant ; c'est cette action même qu'il exercera, mais captée par un agent supérieur et orientée aux fins de celui-ci, et comme le résultat à atteindre est plus élevé que le résultat normal de son activité ordinaire, il produira sur l'ordre de Dieu et grâce à un concours très spécial, un effet qui est dans sa ligne assurément, mais que dans d'autres conditions il serait incapable de produire. S[t] Thomas parlait déjà de

---

1. Ripalda, *De ente supern.* disp. 41, s. 2 et 4. — Jean Martinez de Ripalda, S. J. († 1648) est l'auteur, outre l'ouvrage cité, d'une brève exposition des Sentences de Pierre Lombard et d'un traité des Vertus théologales.

2. Lossada, *Physic*, tr. II, disp.5, 5. — Louis de Lossada, S. J. (1681-1748) est l'auteur d'un *Cours de Philosophie* professé à Salamanque.

3. Jean de S[t] Thomas, *Phil. Natur.* I p., 4, a. 2, se demande si l'on peut dire qu'une puissance obédientielle est *inchoative* surnaturelle et il le nie si l'on veut faire entendre par là qu'elle est intrinsèquement et positivement surnaturelle, il l'admet si l'on veut dire seulement qu'elle est appelée à être surnaturalisée plus tard par un principe extrinsèque. Une deuxième question est de savoir s'il peut y avoir une puissance obédientielle active de ce genre, et ceci il le nie absolument, parce que, dit-il, l'acte à produire est surnaturel et que la nature ne peut rien produire de surnaturel. On voit combien ces pensées restent distantes. Suarez ne prétendait pas que la nature fût capable *inchoactive* de produire des actes surnaturels comme tels ; il notait seulement que dans la production de ces actes elle n'est pas oisive et que de plus les facultés naturelles de l'homme ne sont élevées à la capacité d'y concourir que parce qu'elles sont aptes à cette élévation.

4. Les théologiens de Salamanque (*De Incarnat.* disp. 23, dub. 5) concèdent que l'intelligence et la volonté humaines soient *in actu primo* par rapport aux actes surnaturels (n. 57), ils n'admettent pas que l'humanité du Christ l'ait été par rapport aux prodiges qu'elle opérait ; ce qui peut paraître un illogisme. Leur principale objection est que l'humanité du Christ opérant ainsi comme cause instrumentale de la divinité devrait recevoir en elle indépendamment du concours divin naturel et surnaturel une vertu instrumentale qui fût comme la participation à la causalité de l'agent principal et qui l'élevât pour la rendre capable d'agir sous sa motion. Ceci nous ramène à la question de la cause instrumentale.

puissance obédientielle passive ; Suarez demande pourquoi l'on ne pourrait pas aussi bien parler de puissance obédientielle active [1]. Si cette dernière est difficile à classer parce qu'on se demande si elle est naturelle ou surnaturelle, n'en est-il pas de même de la puissance obédientielle passive, elle aussi sur la limite des deux ordres et destinée à rendre possible le passage [2] ?

Si l'on objecte que la puissance obédientielle active ressuscite l'erreur de Pélage en donnant à l'homme un pouvoir naturel d'accomplir des œuvres surnaturelles, Suarez répond que dénier à l'homme toutpouvoir de coopérer à son salut est ressusciter l'erreur de Luther, que le catholicisme non seulement permet mais exige cette coopération, et que l'erreur pélagienne consiste seulement à donner à l'homme le pouvoir d'accomplir seul, sans la grâce, sans le concours gratuit et suréminent de Dieu les œuvres qui le dépassent [3].

Et il observe à l'appui de sa thèse que les actes des vertus ne sont pas en nous l'effet des *habitus* surnaturels seuls, mais en même temps des facultés de l'âme que ces *habitus* surnaturalisent [4].

Il oublie seulement de remarquer que le concours divin

---

1. Suarez croit même que sa thèse concorde assez avec un passage de S Grégoire le Grand (II *Dialog.* c. 30 et 31) P. L. t. 66, c. 188-190, que cite S. Thomas (*De Potentia*, q. 6, a. 4).

2. « In utraque locum habet eadem difficultas, quae in hoc consistit quod haec potentia videtur quodam modo media inter naturalem et supernaturalem, unde in quantum est congenita naturae, videtur esse naturalis... Aliunde autem apparet nullo modo posse hanc potentiam naturalem esse aut appellari. Primo, quia ordinatur ad actus vel effectus supernaturales... » (*De Incarnat.* disp. 31, s. 6, n. 62).

3. « Ad salvandam vitam et libertatem in actibus supernaturalibus, necessarium existimarunt hanc activitatem Driedo, *De conc. lib. arbitr. et praed.* cap. 3 ; Ruard., a. 7 ; Bellarm. *De gratia et lib. arbitr.* c. 15... Non ergo per hanc vim activam inchoatam et imperfectam nostrarum potentiarum ad actus supernaturales favemus errori Pelagii, sed fugimus errorem Lutheri. Pelagius enim non ideo damnatus est, quia vim aliquam activam imperfectam nostrae naturae attribuit, sed quia totam vim propriam et principalem in ea posuit » (*Ibid.* n. 44).

4. « Quod Augustinus dixit I de Praed. Sanctor. c. 5. *Posse habere fidem, naturae est hominum* ; *habere autem, gratiae est fidelium*, non solum est verum ratione potentiae receptivae, sed etiam ratione hujus potentiae activae, saltem inchoatae et imperfectae ; quia fides (sermo est de actuali) haberi non potest recipiendo tantum, sed coagendo et cooperando gratiae excitanti et adjuvanti. » (*Ibid.*)

très spécial dont il parle ne peut être appelé surnaturel puisqu'il se borne à rendre possible un acte posé par la nature humaine seule et qu'au surplus sa manière de présenter ici le concours divin concorde avec la façon dont Molina présentait le concours divin ordinaire et qui prêtait le flanc à objections : Suarez avait interprété Molina dans un sens qu'il paraît oublier ici.

§ III. — DIEU, CAUSE EFFICIENTE.

I. — LA CRÉATION [1].

1. — Les anciens philosophes n'avaient pas connu le pouvoir créateur de Dieu, à l'exception d'Aristote [2] que Suarez avec Averroès, St Thomas et Scot [3], défend à ce point de vue contre les critiques de quelques Nominaux et du cardinal Bessarion [5]. Plusieurs Nominaux d'ailleurs pensaient que la raison humaine ne pouvait démontrer ni la possibilité ni la nécessité de l'action créatrice, et que la révélation nous était nécessaire à cet égard. Suarez avec l'ensemble de l'école soutient la thèse adverse. Il montre que la création n'implique aucune contradiction, et que le pouvoir en appartient hypothétiquement au premier être en qui elle ne pose aucune imperfection. Bien plus, la création est nécessaire pour tous les êtres actuels, et Suarez, selon un procédé cher à Duns Scot, les passe successivement en revue : les cieux et le monde terrestre dont les imperfections comme l'évidente finalité réclament un auteur, la matière première surtout parce qu'il serait incroyable que le dernier des êtres se fût fait lui-même.

1. Disp. *Metaph.* XX, et *De Opere sex dierum*, lib. I. c. 1, 2, 6.

2. Aristot. II *Metaph.* c. 1 et 2 ; XII *Metaph.* text. 38 ; I *de Caelo*, c. 9, text. 100 ; II *de Generat.* c. 10, text. 59 ; *de Mundo ad Alexandr.*

3. Averr. II *Metaph.* com. 14 ; XII *Metaph.* com. 44 ; *De subst. orbis*, c. 2. — S. Thom. *In Metaphys. Aristot.* (ibid.) ; *Sum. Theol.* I p. q. 44 et *II contr. Gent.* c. 15 ; *De Potent.* q. 3, a. 6. — Scot. *Quodlib.* q. 7 ; *In II Sent.*, d. 1, q. 3.

4. Grég. de Rim. *In II Sent.* d. 1, q. 1. — J. de Jandun. II *Metaph.*, q. 5. — Marsil. *In II Sent.* q. 1, a. 2.

5. Bessarion. *Contra calumniat. Platon*, lib. II, c. 6.

2. — Après quoi, Suarez semble revenir en arrière. Il se pose la question de savoir si l'acte créateur requiert une puissance infinie et si la faculté de créer peut être communiquée à une créature, et sans doute il ne tient pas avec Biel et Durand [1] que notre impuissance à créer n'est qu'un lot de la condition présente de l'humanité, mais il est digne de remarque qu'il ne se trouve guère satisfait des arguments philosophiques apportés en sens inverse par les plus grands docteurs, St Thomas, Scot et Ockam [2] ; il en fait une critique serrée et finalement il n'accepte leur solution que sur des arguments probables, en déduisant de notre impuissance de fait notre impuissance de droit. La foi et l'expérience nous apprennent qu'aucun être fini n'a créé ; on peut conclure de là que la créature n'a même pas la possibilité de créer ; autrement, pourquoi Dieu aurait-il à tout jamais lié ce pouvoir ? et si une essence est capable de créer, pourquoi Dieu aurait-il laissé sans le réaliser un degré d'être aussi remarquable ? Le principe suarézien est celui-ci : Ce qui n'a jamais été produit par les causes naturelles, doit être considéré comme ne pouvant l'être par elles. — De plus, ni les bons, ni les mauvais anges ne peuvent créer ; or les anges sont au plus haut degré de l'échelle des êtres ; donc aucune créature ne peut créer et Dieu seul en a le pouvoir. — Il paraît convenable d'ailleurs que les rôles soient ainsi répartis : Dieu créant le monde, les créatures se bornant à l'administrer. Rien ne sied mieux à Dieu que l'indépendance absolue requise par l'action créatrice. — Enfin Suarez se déclare assez satisfait d'une conjecture de Gilles de Rome [3], dédaignée par Scot, que la créature changeante ne peut agir qu'en opérant des changements, donc en s'exerçant sur une matière préexistante.

Voyons de plus près les arguments de Scot, d'Ockam, de St Thomas, avec la critique qu'en fait Suarez : la question était d'importance et il l'a traitée avec une ampleur remarquable.

Biel. *In I Sent.* d. 1 ; q. 4 ; a. 3. — Durand, *In II Sent.* d. 1, q. 4.

2. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 45, a. 5. — Scot, *In IV Sent.* d 1, q. 1. — Ockam, *In II Sent.* q. 7 ; *Quodlib.* 2, q. 9.

3. Gilles de Rome, *Quodlib.* 1, q. 1, 5, q. 1.

Scot [1] n'use pas d'arguments généraux ; il procède par énumération ; il passe en revue les diverses catégories d'êtres et s'efforce de montrer qu'aucune créature ne peut à cause de sa « taléité » exercer le pouvoir créateur. Toutes sont matérielles ou spirituelles ; or les créatures matérielles ne peuvent créer ni par leur matière, ni par leur forme, ni par leurs accidents. La matière est inactive. La forme a un mode d'action conforme à son mode d'être ; or ce mode d'être est une dépendance connaturelle vis-à-vis de son sujet ; la forme ne peut créer que comme elle est elle-même produite ; or elle n'est pas créée, mais éduite ou concréée ; enfin elle ne peut produire ni la matière puisqu'elle la présuppose pour être et pour agir, ni la forme spirituelle qui lui est supérieure, ni la forme matérielle qui doit être comme on vient de le dire, éduite ou concréée. Quant à l'accident, plus dépendant encore que la forme, il a naturellement bien moins encore de vertu pour créer.

Toute cette partie de la démonstration paraît à Suarez vraiment efficace. Celle qui porte sur les substances spirituelles est moins forte. Scot se borne à dire qu'elles ne pourraient créer que par l'intermédiaire d'accidents, actes d'intelligence et de volonté ; or on ne peut créer, dit-il, par un accident, ce qui est vrai si l'accident devait être cause principale, mais ce qui ne l'est pas si l'accident n'intervient que pour appliquer et diriger la puissance de l'être. Il y a donc là un vide, qu'on peut, il est vrai, combler en partie, selon Suarez, par les remarques suivantes : les anges ne peuvent transformer la matière en forme ; a fortiori ne peuvent-ils rien tirer du néant. Ils ne peuvent créer de natures supérieures puisqu'elles les dépassent, ni de natures matérielles parce qu'ils ne les contiennent pas éminemment, renfermés qu'ils sont dans leur espèce, ni créatures égales, soit parce qu'il ne peut y en avoir plusieurs de la même espèce; (mais « cette opinion n'est pas vraie », dit Suarez,) soit plutôt parce que la puissance de se reproduire n'est donnée que pour perpétuer l'espèce et réparer la mort des individus, ce qui n'est pas nécessaire à des êtres immortels.

1. Scot. *In IV Sent.* d. 1, q. 1.

L'argument d'Ockam est plus sommaire [1]. Toute créature agit par nécessité naturelle ou librement ; or d'aucune façon elle ne peut créer, parce que si elle le pouvait, ce pouvoir s'exercerait fatalement ou librement sur un nombre illimité d'êtres, qu'il pourrait produire du même coup. Cet argument paraît à Suarez moins probant que le précédent. Le concours divin, dit-il, suffirait pour maintenir la créature dans le fini, s'il en était besoin. Il suggère une retouche qui serait de faire produire non point simultanément mais successivement les êtres que la créature voudrait créer.

Ce sont les arguments thomistes qui retiennent le plus longtemps l'attention de Suarez. Le premier est ainsi conçu [2] : les effets les plus universels doivent être attribués à la cause la plus universelle ; or l'être pris de façon absolue est la chose la plus universelle ; donc c'est à Dieu seul qu'il faut en attribuer la production. Ce raisonnement avait été critiqué assez étrangement par Scot, qui ne l'avait pas bien compris : il lui semblait que le sens était : l'être étant la chose la moins parfaite a besoin de la cause la plus répandue [3] : ce qui est une pure absurdité. Suarez rétablit le vrai sens de St Thomas : l'être étant la chose la plus répandue a besoin de la cause dont la puissance s'étend au plus grand nombre d'êtres. Mais ce raisonnement lui paraît très faible. Quelle en est la portée ? Simplement qu'une créature ne peut créer indépendamment de la cause première et que son action ne peut s'étendre à l'universalité des êtres, mais pourquoi serait-elle incapable d'un pouvoir créateur dépendant et limité ? Il est vrai, St Thomas ajoute que créer c'est produire l'être absolument, et non point l'être en tant qu'il est tel ou tel autre, « *producere ens absolute* », « *non in quantum est hoc vel tale* », mais cette définition de la création, qui n'est d'ailleurs d'aucun avantage, est inadmissible ; créer ce n'est pas donner l'être en général, c'est bien poser

1. Ockam, *In II Sent.* q. 7.

2. Comme si Dieu était multiple.

3. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 45, a. 5. Ce raisonnement attaqué par Scot *In II Sent.* dist. 1 et *In IV*, dist. 1, q. 1, est défendu par Capréolus, *In II Sent.* dist. 1, q. 3 ; Cajetan *In S. Theol. loc. cit.* ; Silv. Ferrar. *II contra Gent.* c. 21.

tels et tels êtres avec toutes leurs particularités. S[t] Thomas dit qu'une puissance capable de produire un degré d'être est de soi universelle pour tous les êtres qui possèdent ce degré, et Suarez observe qu'un être peut bien engendrer un vivant sans être pour cela capable de faire naître tous les êtres qui vivent. — Autre difficulté, peut-être plus grave encore, au sujet du texte : « *Qui participat aliquam naturam non potest absolute illam producere, sed applicando illam ad aliquid.* » Pour que l'argument fût concluant, il faudrait, dit Suarez, qu'*absolute* fût pris dans le sens de l'extension, et que la phrase signifiât : celui qui n'a une nature qu'en participation, ne peut la produire *universellement* ; car c'est d'universalité qu'il s'agit. Mais le principe thomiste ne comporte pas cette explication ; le mot *absolute* est à prendre au contraire dans le sens de la compréhension, et la phrase veut dire : un être qui n'a une nature qu'en participation, ne peut la produire *totalement* chez un autre, mais doit s'aider d'une matière préexistante, d'une partie préexistante, donner la nature à un suppôt, (S[t] Thomas dirait l'existence à l'essence) : ce qui n'a aucun rapport avec le pouvoir dont on discute de créer tous les êtres d'un genre ou d'une espèce ; l'argument n'est pas à la question (*non esse aptam*). D'ailleurs le principe est contestable, même du point de vue de la compréhension : produire n'est pas nécessairement appliquer une chose à une autre : produire un individu n'est nullement prendre une nature spécifique pour l'accoler à un principe d'individuation qui préexisterait ; ce mot d'appliquer et toute cette locution sont métaphoriques : produire l'individu c'est lui donner *en même temps* sa nature spécifique et son individuation. — De tout cela, Suarez conclut modestement que si l'on ne prouve pas la fausseté de l'argument thomiste, il est difficile tout au moins de le trouver convaincant.

Le deuxième argument de S[t] Thomas [1] ne trouve pas grâce davantage devant l'impitoyable critique de Suarez. La vertu créatrice devrait être infinie, non à raison de l'objet qu'elle amène à l'être et qui est fini, mais du mode de

1. *Loc. cit.* a. 5, ad 2.

son opération ; car plus la puissance est éloignée de l'acte, plus il faut de pouvoir pour l'y amener ; or créer c'est tirer du néant, c'est poser un acte là où il y avait absence complète de puissance. — Ce n'est pas qu'entre l'être et le néant il y ait une distance infinie [1], à moins que l'être considéré ne soit Dieu ; les autres êtres sont distants du néant par des degrés mesurables ; c'est à cause de l'extrême disproportion qui existe entre l'être et le néant, ou encore entre la puissance éductive et la puissance créatrice. Mais, dit Suarez, quelque grande que soit la disproportion, comment prouver que le pouvoir créateur doive être infini ? Pour qu'il y ait disproportion entre deux êtres, il suffit qu'ils ne soient ni de même nature ni de même quantité ; or tout le monde concède qu'il y a cette distance entre la puissance créatrice et la puissance éductive sans qu'on soit contraint de mettre entre elles l'abîme de l'infini.

Est-ce à dire que la distance puisse être franchie par un pouvoir surnaturel analogue à la lumière de gloire dont l'efficacité est si grande bien qu'elle soit en elle-même finie ? Suarez ne le pense pas, et il tire encore une fois argument du fait : la puissance de créer ne saurait être une puissance surnaturelle, puisque les dons que nous avons ne la confèrent pas. Il ajoute cependant cet argument philosophique : une puissance surnaturelle est un accident, et un accident ne peut-être cause principale pour créer, pas plus dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel.

3. — La créature pourra-t-elle au moins être cause instrumentale de la création ? Suarez distingue l'ordre naturel, et l'ordre surnaturel. Naturellement, il croit la chose impossible, et d'après cet argument-ci : la vertu instrumentale d'une créature pour des actions est toujours accidentelle ; or une vertu accidentelle ne peut être un moyen connaturel de créer, même simplement par action instrumentale. La majeure se vérifie en tous les instruments ; spécialement ici. Si c'était la substance qui servît d'instrument, on se demande de qui elle le serait. Elle ne peut

1. Les thomistes sont d'un avis contraire. Cf. S. Thom. *Sum. Theol.* I p., q. 44 et seq. — Hugon, *Cursus Philos.* t. V, p. 217.

l'être ni d'elle-même, ni d'une autre substance créée, ni de Dieu, car Dieu peut créer sans instrument [1], et aucune substance ne requiert par sa nature d'être choisie comme instrument de la création. Quant à la mineure, elle se prouve par le principe que l'agent ne peut agir que selon son mode d'être ; or créer c'est agir indépendamment de la substance, et l'accident est dépendant de la substance ; il est donc incapable de créer. — Et St Thomas confirme ce raisonnement d'après ce principe qu'un instrument doit concourir à l'opération de la cause principale par une activité propre qui dispose le patient à subir l'action de l'agent principal, ou tout au moins, ajoute Suarez, qui détermine l'action principale à être telle plutôt que telle autre ; or la créature ne peut pas plus donner au néant de disposition à l'être qu'à la cause principale un concours pour créer.

Par son argument, St Thomas ne pourrait exclure qu'un pouvoir naturel de créer instrumentalement, puisque Suarez ne croit pas que les instruments surnaturels (tels les sacrements) concourent à l'effet par leur propre vertu [2]. Cependant il a refusé aux créatures même le pouvoir surnaturel d'être instruments de la création ; mais Suarez considère l'opinion contraire comme beaucoup plus probable. Si l'eau peut être élevée à la dignité de cause instrumentale de la grâce, si le feu peut torturer des esprits, si quelques paroles peuvent opérer la transsubstantiation, comment la créature serait-elle incapable de servir d'instrument pour créer ? On objectera que la puissance créatrice s'exerce sans sujet, tandis que la causalité instrumentale des sacrements en comporte, mais Suarez répond que la transsubstantiation ressemble à la puissance créatrice à cet égard. Bien plus, puisque la conversion d'une substance en une autre n'est certainement une opération connaturelle à aucune créature, on a là une preuve que Dieu peut donner à un être des puissances qui ne lui sont pas connaturelles [3].

1. Ce passage du possible au réel est assez remarquable.

2. Ils sont indifférents vis-à-vis de l'action surnaturelle, dit Suarez ; ils n'ont vis-à-vis d'elle qu'une puissance obédientielle, bien qu'ils ne soient pas inutiles entre les mains de Dieu.

3. A ce compte, s'objecte Suarez, une créature pourrait se créer elle-

4. — La création [1], pour les thomistes [2], n'est rien en la créature ; dans le Créateur c'est l'acte de la volonté divine qui produit les choses au dehors ; ainsi en est-il au point de vue de l'action. Au point de vue de la relation, si l'on considère l'action comme terminée, la création est dans la créature une relation réelle, vis-à-vis du Créateur. Et voici les arguments thomistes. La création ne peut être en la créature un changement, c'est donc une relation. La création ne peut être une action formellement *transitive*, qui serait un accident et exigerait un sujet, elle est donc formellement immanente dans le Créateur, et virtuellement ou éminemment *transitive*. Nulle action divine d'ailleurs ne peut être *transitive* par rapport à Dieu ; car une action transitive complète une puissance active ; or Dieu ne peut chercher un complément dans la créature. Enfin, l'action a la priorité sur son terme ; la création est donc antérieure, logiquement, à la créature, elle est donc dans le Créateur.

Mais cette opinion n'est pas celle des Scotistes et des Nominaux qui placent au contraire la création dans la créature, parce que pour eux l'action ne se distingue pas d'avec son terme, mais se trouve en lui soit par identité soit de quelque autre façon. Les uns, pensent que la création s'identifie avec la créature, les autres l'en distinguent d'une distinction modale ; c'est à cette opinion que se range Suarez. La création, dit-il avec Scot, est une dépendance vis-à-vis du Créateur, qui tient à l'essence de la créature, qui donc lui est intrinsèque, qui pourtant n'en est qu'un mode, car la dépendance peut varier sans que la chose

même. Il répond : si elle ne le peut pas, c'est simplement à cause de l'identité entre le sujet et l'objet ; ce n'est pas qu'une puissance infinie soit requise pour créer instrumentalement un être plutôt qu'un autre.

1. Il ne s'agit pas évidemment des choses créées, ni même uniquement de l'opération créatrice.

2. *Sum. Theol.* I p. q. 45, a. 3. — Cajetan a écrit en ce sens dans son commentaire sur ce passage.

3. Scot. *In II Sent.* dist. 1, q. 5. Ses arguments tendent directement à démontrer que la création passive n'est pas chose distincte de la créature, mais Suarez estime qu'ils portent plus loin. — Ockam, *In I Sent.* dist. 43, q. 1. — Biel, *In I Sent.* (ibid). — Th. de Argent. *In II Sent.* d. 19, q. 1, a. 1. — Gilles de Rome. *In II Sent.* dist. 1, q. 3, a. 2.

varie[1] et l'essence de la créature n'étant pas d'être en acte ne saurait être de dépendre en acte. — Quant à la relation de l'homme à Dieu, elle n'est qu'une conséquence de cette dépendance [2], de cette sorte d'émanation que la création constitue. Cette dépendance n'a pas sans doute le caractère de changement (sur ce point Suarez s'accorde avec St Thomas), mais elle est cependant pour la créature un passage un devenir (*fieri*) : c'est la création passive ; et en tant qu'elle provient de Dieu et qu'elle est une action de lui (ce qui est la création active) [3], on peut dire qu'elle est formellement transitive. Non point, ajoute Suarez, qu'elle passe d'un sujet à un autre, comme le comprenait Deza , un des thomistes de la Compagnie, qui attaquait la thèse suarézienne, mais parce que *effective* [5] elle sort de l'agent pour être dans le terme, ce qui justifie l'emploi du: mot transitif (*transiens*) [6].

5. — Le Créateur est éternel, et la créature ne l'est pas. Il en est ainsi de fait ; est-ce de droit ? la création exclut-elle nécessairement l'éternité ? Les Thomistes ne le croyaient pas et les Nominaux s'accordaient avec eux [7] ; Scot laissait

1. Ainsi la quantité avant la consécration dépend de la matière du pain ; après la consécration elle dépend de Dieu.

2. Suarez prend le mot de dépendance au sens actif et veut désigner une action en train de se faire. Pas plus que St Thomas il ne parle de création passive.

3. Pour Suarez l'action et la passion ne diffèrent que virtuellement ; elles diffèrent réellement pour les thomistes, modalement pour les scotistes. Suarez a pour lui sur ce point les thomistes Hervé et Capréolus.

4. Deza (Alphonse) S. J. avait inauguré au collège d'Alcala la chaire de théologie qu'occupèrent ensuite Vasquez et Suarez. Suarez se réfère à son *Commentaire des Sentences*, In I, d. 27, q. 1.

5. Par ce mot, Suarez veut dire que l'efficience créatrice va en quelque sorte du Créateur à la créature, et qu'il y a là comme un passage puisque Dieu crée *ad extra*.

6. Au fond, comme le note Suarez, la question se ramène à celle-ci : l'action transitive est-elle formellement dans l'agent ou dans le patient ? La solution qu'adopte Suarez lui permet de dire que la subordination de la créature à son Créateur suppose en elle quelque chose de réel, sans que l'on soit forcé de recourir à la distinction entre l'essence et l'existence.

7. En ce sens Aristote, *Physic.* lib. 8 ; Philop. dans son livre contre Proclus, c. 3 ; S Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 46, a. 2 ; Capréolus *In II Sent.* d. 1 ; Hervé, *De aeternit. mundi*, q. 2, et *In II Sent*, d. 1 ; Cajetan, *In S. Th.* I p. *loc. cit.* — Ockam, Biel, Grégoire de Rimini, Thomas de

la chose dans le doute [1] ; Albert le Grand, S[t] Bonaventure, Richard de Middletown, Henri de Gand, Marsile niaient la possibilité d'une création *ab aeterno* [2].

Suarez penche vers cette dernière solution, tout en remettant la chose au bon plaisir de Dieu [3]. L'éternité n'est pas requise par la créature, dit-il ; et une création éternelle ne s'impose pas davantage à l'acte créateur, car Dieu peut créer dans le temps sans cesser d'être immuable, et le fait qu'il agit ainsi montre bien qu'il ne crée point par nécessité de nature. Toutefois l'on ne peut pas dire que la création doive nécessairement avoir lieu dans le temps ; car le commencement temporel n'est pas compris dans la définition de la création. L'éternité de la création ne répugne ni à Dieu qui est tout-puissant, ni à l'être créé à qui la création *ab aeterno* ne conférerait nullement l'indépendance. Elle n'est pas opposée à la liberté de la cause première, ni au mode naturel de créer qui ne requiert pas la succession, puisque créer se fait en un instant. Elle ne donne pas aux créatures une perfection infinie puisque l'éternité dont elles jouiraient ainsi n'est pas l'éternité divine, mais seulement l'absence de commencement : or la durée plus ou moins longue d'un être ne change rien à sa nature.

On dira que si la création n'exige pas la succession, au moins la conservation l'exige, et donc qu'elle a eu un commencement. Suarez répond que l'objection se comprend dans la théorie de S[t] Bonaventure pour qui les purs esprits sont soumis à une durée successive, mais que cette théorie ne peut se soutenir ; d'où il résulte que les purs esprits au moins peuvent être créés *ab aeterno* [4]. Quant aux choses

Argentina, au même endroit des Sentences. Pareillement Gilles de Rome et Durand. — Comme auteur moderne, Suarez cite le P. Deza.

1. Scot. *In II Sent.* d. 1, q. 3.

2. Albert, *In II Sent.* d. 1, a. 6 et 10 ; *VIII Physic.* c. 1. — S. Bonavent. *In II Sent.* d. 1, a. 1, q. 1, Richard de Middlet. (*ibid.* a. 3, q. 4). — Marsil. (*ibid.* q. 1, a. 2). — Henri de Gand, *Quodlib.* 1, q. 7 et *Quodlib.* 9, q. 17. — Suarez cite aussi en faveur de ce sentiment qui est le sien, le cardinal Tolet, (*VIII Physic.* c. 2, q. 2).

3. Disp. *Metaph.* XX, s. 5 ; *De opere sex dierum*, c. 2.

4. Durand n'admettait la possibilité d'une création éternelle que pour eux.

corruptibles, le temps n'est en contradiction avec elles que si Dieu les laisse à leur nature ou les abandonne à l'action des causes qui peuvent les détruire. Sans doute si Dieu les préservait de la destruction inévitable, il leur accorderait un privilège préternaturel, mais qui s'impose à lui du moment qu'il décide de créer dans l'éternité plutôt que dans le temps [1]. — On peut objecter que l'éternité est si bien un attribut divin que les Pères en tirent argument pour démontrer la divinité du Verbe, mais les Pères raisonnent peut-être seulement dans l'hypothèse actuelle où les créatures sont posées dans le temps.

II. — LA CONSERVATION .

1. — Si les œuvres humaines peuvent se soutenir sans que leur cause continue d'agir, c'est qu'elles ne lui doivent qu'une modalité et non la totalité de leur être ; il en est autrement des œuvres de Dieu ; elles tiennent tout de lui et leur néant foncier a besoin sans cesse que Dieu conserve lui-même l'être qu'il leur a donné. C'est une vérité, dit Suarez, « tout à fait certaine et de foi ». Les Pères estiment que cette intervention conservatrice de Dieu se prouve comme le pouvoir créateur, mais « cette conséquence ne paraît pas évidente de prime abord et elle n'est pas aisée à déduire ». St Thomas y a consacré « un long développement très métaphysique, qui soulève de nombreuses difficultés dont Cajetan s'est occupé avec zèle dans son commentaire [3] ». En résumé, selon St Thomas, Dieu est cause des créatures non seulement pour la production (*quod fieri*), mais encore directement et premièrement quant à l'être (*quoad esse*) ; or quand un effet dépend ainsi de sa cause, il en dépend non seulement pour venir à l'existence (*in fieri*),

1. Sur cette question, Suarez note (*De opere sex dierum*, lib. II, c. 2, n. 21) qu'il est presque parfaitement d'accord avec le hiéronymite italien Daniel Malloni (*In II Sent.* disp. 1, disp. 7, in 2 et 3 assert.) et surtout avec Vasquez (*In Sum. Theol.* disp. 177, I p. cap. 3).

2. Disp. *Metaph.* XXI.

3. «Eam vero tacite probat D. Thom. I p., q. 8, a. 1, et latius q. 104, a. 1, ubi longum et valde metaphysicum habet discursum, qui plures patitur difficultates, quas ibi Cajetanus diligenter tractat. » (*Loc. cit.* s. 1, n. 6).

mais encore pour durer dans l'être (*in conservari*). Suarez estime que cet argument contient une pétition de principe, parce que S[t] Thomas donne ici au mot *esse* le même sens que *conservari*. Il observe de plus qu'on ne peut diviser (*vana divisio*) entre causes quant au devenir, et causes quant à l'être, parce que la cause du devenir n'est rien si elle n'aboutit à l'être et ne le donne. La distinction ne se comprendrait que si l'on entendait par là cause du commencement de l'être, et cause de sa durée, mais encore une fois, il y aurait en ce cas pétition de principe. — Suarez modifie donc l'argument. Quand un être, dit-il, est tellement dépendant d'un autre qu'il n'a l'être qu'en participation de celui-ci, et qu'il a besoin de recevoir son être de l'être par essence, un acte initial ne suffit pas à son égard, il faut encore un acte continuel de conservation. *Fieri* et *conservari* se ressemblent d'ailleurs en ceci que ces mots indiquent l'un et l'autre une production d'être. Cependant, malgré cette retouche, Suarez estime que l'argument basé sur « une parité et une proportion, ne donne pas l'évidence parfaite. »

Il aime mieux la comparaison thomiste prise de la lumière qui ne durerait pas sans l'astre qui l'émet ; la créature dépend du Créateur plus que la lumière ne dépend du soleil.

Un argument probable, c'est que Dieu doit conserver les êtres par un acte positif afin qu'une suspension d'acte suffise, le cas échéant, à les détruire ; il répugne que Dieu détruise par un acte positif.

2. — Donner l'être et le conserver sont des opérations qui se ressemblent tellement que S[t] Thomas ne voit dans la conservation qu'une création continuée. Pour le Docteur angélique, la conservation ne diffère de la création initiale que par une simple différence de raison [1]. D'autres [2] auteurs mettent entre les deux opérations une différence réelle, sous prétexte que dans l'hypothèse contraire, les substances

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 104, a. 1, ad 4 ; *De Potent.* q. 4 3, a. 3 ad 6 ; q. 5, a. 1 ad 2.

2. Henri de Gand, *Quodlib.* 1, q. 7 ; 9, q. 1. — Auriol (dans Capréolus, *In II Sent.* d. 1, q. 2, a.2, in arg. contra 3 concl.) — Grégoire de Rim. *In II Sent.* d. 1, q. 6, concl. 4.

seraient réduites à un devenir perpétuel . Suarez distingue les cas : simple distinction de raison, si la conservation et la création ont même cause efficiente et même cause matérielle ; distinction réelle dans le cas contraire, par exemple quand la quantité du pain subsiste après la consécration, séparée de sa matière connaturelle [3].

3. — Si la création ne peut être attribuée qu'à Dieu, la conservation peut l'être pour une part à des créatures. Sans doute, aucune substance créée ne dépend d'une cause créée ; la chose est très claire pour les substances incorruptibles, et quant aux autres, il est aisé de voir que leur conservation ne dépend ni des substances immatérielles créées, ni de la substance céleste, ni d'aucun agent producteur univoque ou équivoque [4]. Mais la conservation des accidents peut dépendre de causes créées, même équivoques [5] ; ainsi la lumière du soleil s'évanouit avec lui, tandis que sa chaleur peut se conserver dans l'air après qu'il a disparu de l'horizon. Cette diversité d'un accident à un autre soulève même un problème que traite longuement Suarez ; si elle tient à la nature de la substance qui reçoit l'accident, elle doit bien tenir pour une part à celle de l'accident lui-même. Pourquoi Dieu supplée-t-il parfois à l'action d'une cause absente, sinon parce que ce concours plus grand est réclamé par la nature des êtres, par exemple parce que tel être (la chaleur) indifférent quant à son origine, l'est aussi quant à sa conservation ?

---

1. Ne pas confondre, dit sagement Suarez, *perpetuus influxus* et *perpetuus fluxus* ; la thèse thomiste de la conservation n'entraîne pas du tout que la substance créée au lieu d'être permanente soit en un changement perpétuel.

2. Cf. *De Sacramentis*, disp. 9. s. 2, n. 21.

3. « Alia actione (quantitas panis) fuit producta ex materia panis, alia conservatur separata. Et ratio est, quia prior actio fuit eductio de potentia materiae, vel concreatio cum materia, ant comproductio cum pane, juxta varias opiniones. Posterior vero actio est ex nullo subjecto; et in re est idem quod creatio; solum non ita appellatur, quia res illa jam praeexistebat. » (Disp. *Metaph.* XXI, s. 2, n. 8).

4. Équivoque, c'est-à-dire qui se range dans un autre prédicament.

5. Les espèces intentionnelles des sens externes dépendent de leurs objets ; les actes vitaux dépendent des facultés et en général, le mouvement de son moteur actuel.

Un cas intermédiaire est celui où l'effet dure après la disparition de la cause, mais quelque temps seulement ; par exemple les formes accidentelles qui préparent aux formes substantielles, les *habitus* qui disparaissent si de nouveaux actes ne surviennent pour les faire durer, le mouvement imprimé à une pierre lancée en l'air. Faits incontestables, mais très difficiles à expliquer, dit Suarez. Parfois si l'effet cesse au bout de quelque temps, ce n'est point que la cause ait cessé d'agir, c'est par action de causes contraires : ainsi quand l'eau qu'on avait chauffée revient à sa première température. Quant à l'impulsion donnée à la pierre, si elle s'affaiblit à mesure que la pierre monte et si elle finit par disparaître, ce n'est, selon Suarez, ni effet de la pesanteur, ni effet de la résistance de l'air : c'est que cette qualité répugne au corps qui la possède. Il est permis de ne pas louer Suarez de cet attachement excessif à l'ancienne physique.

III. — LE CONCOURS DIVIN, OU LA COOPÉRATION DIVINE. [1]

I. — Dieu coopère de façon éloignée à l'action des créatures par l'être qu'il leur donne ; il y coopère de façon prochaine par son concours. Cette vérité a été méconnue par plusieurs théologiens, notamment par Durand [2]. Ils craignaient que le concours divin ne réduisît les créatures au rang de purs instruments ou même ne les privât de toute activité. Ils ne concevaient pas que Dieu et l'homme pussent concourir à un effet unique ; ils ne croyaient point

1. Disp. *Metaph.* XXII, sect. I. — *De Gratia*, lib. III, cap. 25-51. — Opusc. de Aux. I *De concursu, motione et auxilio Dei.* — Cf. Frins, *Concours divin*, Dict. de Théol. Cath. t. 2, c. 781 et seq. — P. Remer. *Sum. praelect. philos. scholat.* II, p. 468. Le P. Remer ne parle pas de concours parce que l'expression lui paraît impliquer la théorie suarézienne du concours simultané sans prémotion ; il intitule son étude : *De influxu Dei in actiones et effectus creaturarum.*

2. Durand, *In II Sent.* dist. I, q. 5 et dist. 37, q. I. Durand avait d'ailleurs eu des prédécesseurs, comme le montre en particulier un passage de S[t] Augustin, *De Gen. ad litt.* lib. V, cap. 20. P. L. t. 34, c. 335. — Au XVII[e] s. Arriaga, S. J. (*Phys.* Disp. IX, n. 32), et Hurtado, S. J. (*Phys.* D. X, n. 33) estiment tout au moins que l'*influence* immédiate de Dieu peut être remplacée par celle de la créature, sans qu'il y ait à cela grand inconvénient philosophique.

pouvoir attribuer à Dieu les actes libres de l'homme, tout au moins parce qu'ils voulaient lui épargner la responsabilité des actes coupables ; ils lui retiraient cette efficience comme ils lui refusaient celle de la cause matérielle et de la cause formelle que Dieu ne peut suppléer comme telles.

Pourtant, ce serait « errer dans la foi », déclare Suarez, que de nier le concours divin, tant le consentement des Pères et des docteurs scolastiques est unanime sur ce point [1]. Et ce serait nier une vérité rationnelle de démonstration aisée ; car les créatures ne dépendent pas moins de Dieu dans leur action que dans leur être, et le concours divin est précisément pour l'opération créée ce que la conservation est pour l'être de la créature. Comme d'ailleurs l'opération elle-même est une sorte de participation d'être, refuser de la faire dépendre de Dieu, serait limiter sans motif la nécessité du pouvoir divin de conservation.

Affirmer le concours divin n'est nullement détruire l'activité créée ; c'est dire seulement que toutes les opérations de la créature ont en réalité deux suppôts, dont l'un est subordonné à l'autre [2] ; « le suppôt créé n'est instrument de Dieu qu'en un sens, il ne laisse pas pour cela d'être agent principal en son rang et dans son ordre d'opérations (*in suo ordine*). Le concours que Dieu prête à sa créature reste toujours de sa part dans l'ordre de la causalité efficiente ; Dieu n'est en la nature ni cause matérielle ni cause formelle et quand il supplée comme dans l'Eucharistie à l'absence de matière et de forme, c'est en *effectuant* ce que la matière accomplirait en *servant de sujet* et la forme en *informant* [3]

1. Suarez croit même pouvoir citer en ce sens Platon, d'après St Jean Damascène (*Philos.* cap. 9) ; Aristote, *Metaph.* II, cap. 2 ; *Physic.* lib. VII et VIII ; Philon d'Alexandrie ; Hermès Trismégiste et le *Liber de causis.*

2. « Simpliciter dicendum est Deum agere cum omnibus agentibus creatis immediatione virtutis et suppositi. » (Disp. *Metaph.* XXII, sect. s, n. 17). — « Neque contra hoc quicquam obstant verba citata ex III contra Gentes ; nam cum ait D. Thom. *alio et alio modo*, non intelligit immediationem suppositi vel virtutis, sed actionem ut a causa secunda et dependenter, vel ut a prima et independente factam. » (Ibid. n. 20).

3. Ceci contre Fonseca, V *Metaph.* q. 12.

2. — Le concours divin, troisième opération de la cause efficiente increéée, ne peut être qu'une action ou un principe d'action, en comprenant d'ailleurs sous ce nom de principe même les conditions ordinaires. On ne peut l'identifier ni avec le suppôt agissant, ni avec l'effet produit. Le suppôt est le principe premier de l'action et l'effet en est le terme ultime, tandis que le concours désigne une influence ou une tendance qui part du suppôt pour aller vers le terme.

Pour Suarez, le concours divin est une action. Pour les Thomistes, si ce n'est point par soi un principe de l'acte (on n'a guère soutenu cette opinion), c'en est du moins une condition nécessaire, condition réclamée par la cause seconde et accordée par la cause première. Les causes secondes, disent les thomistes, n'agissent que sous la *motion* de la cause première ; elles sont *appliquées* par celle-ci, ou encore *excitées*, voire même *déterminées* à agir ; elles lui sont *subordonnées* comme l'instrument à l'artiste, ce qui ne se conçoit que si la cause première meut par avance les causes secondes (*prémotion*), autrement il y aurait simple concomitance, et la cause première n'aurait point la priorité [1] : « Le concours commence donc, pour ainsi parler [2], à la motion et à l'application de la cause seconde, pour se consommer dans l'accomplissement même de son acte ou la production de son effet. Or, dit Suarez, il y a là une addition à la vérité, qui n'est pas nécessaire, qui n'est guère intelligible et qui peut occasionner une erreur, surtout par rapport à l'usage de la liberté humaine. »

1. Tel est du moins, d'après Suarez, le sentiment le plus commun des Thomistes.

2. Les Thomistes s'appuient surtout sur certains textes de S[t] Thomas, en particulier les suivants : « Secundum agens agit in virtute primi, et primum agens movet secundum ad agendum, et Deus movet res ad operandum, quasi applicando formam, et virtutes rerum ad operationem. » (*Sum. Theol.* I p. q. 105, a. 5). « Actio cujuscumque agentis creati pendet a Deo quantum ad duo, uno modo in quantum a Deo habet formam, seu perfectionem per quam agit; alio modo, in quantum movetur ab ipso ad agendum. » (*Ibid.* I. II. q. 109, a. 1). Voir aussi III *S. c. Gent.* lib. 3, c. 66, 67, 70, — et III *de Potentia*, a. 7. — Suarez déclare que les trois premiers passages doivent s'entendre du concours simultané et non de la prémotion. Pour le deuxième texte en particulier il s'appuie sur Capréolus et Cajetan pour rejeter l'opinion contraire d'Alvarez (Cf. *De Gratia*, lib. III, cap. 38).

Car si le concours divin consistait à nous donner un principe d'action [1], Dieu qui peut suspendre l'action des causes efficientes, pourrait à la fois donner son concours et en suspendre l'effet, ce qui est inadmissible. Il faut donc que le concours divin soit l'action même de Dieu, en tant qu'elle émane de Dieu pour influer avec l'être créé sur l'effet que produit celui-ci. Et cette opinion suffit à expliquer la dépendance de la créature vis-à-vis de la cause première, la dépendance de son acte en train de se faire et celle de l'effet lui-même. Les divers principes ou conditions que l'on propose sont d'ailleurs inutiles ou constituent un empiètement sur l'autonomie partielle de la cause seconde et en particulier de la créature libre.

Que serait l'*application* dont on parle ? Elle ne peut consister qu'en un mouvement local ou dans l'action vitale qu'exerce l'objet sur la connaissance et le désir ; mais on ne voit pas pourquoi ce mouvement ou cette action seraient dûs au concours divin. Quel en serait le terme ? Il ne peut être local. Ce ne pourrait être qu'une qualité ; mais si celle-ci agit, l'on a un principe ; si elle n'agit pas, elle est inutile. Ce ne peut être l'action même de la cause seconde, parce qu'une action ne peut être le terme d'une autre, parce que cette application est un changement dans la cause seconde, tandis que l'action de celle-ci souvent est dans le patient.

Mêmes difficultés pour le terme du *mouvement*. Et de plus, si le terme est l'action même de la cause seconde, le mouvement est plus qu'une condition, il est une cause intrinsèque, et comme il émane de Dieu seul, c'est de Dieu seul que proviendra son terme ; mais en ce cas, comment dire que la cause seconde agit ?

On parle d'*excitation* nécessaire, et on tire un exemple de l'altération préalable que doivent subir certaines substances pour produire certains effets (souvent la plante a besoin de chaleur pour répandre son parfum) ; mais outre que le cas n'est pas général, quel rapport y a-t-il entre ces faits et le concours divin ? — C'est surtout des facultés de l'âme qu'on parle à propos d'excitation, mais ne sont-elles pas

1. Surajouté à nos facultés.

suffisamment excitées soit par leur objet soit par la « sympathie naturelle » qu'elles ont l'une pour l'autre ? Si Dieu veut les stimuler spécialement, c'est un acte libre de sa part, et non pour les facultés une condition nécessaire d'action. C'est le cas en effet des actes surnaturels où la volonté a besoin d'être élevée par la grâce au-dessus de sa capacité naturelle. Le simple concours serait ici insuffisant, parce qu'en ce cas la volonté humaine aurait l'initiative d'un acte surnaturel et le commencement n'en serait pas de Dieu contrairement au can. 25 du concile d'Orange [1]. Mais cette action surnaturelle prévenante, Suarez ne veut pas qu'on la rapporte au concours divin qui est d'un autre ordre et qui a une autre destination ; bien entendu, il rejette à ce propos, comme d'ailleurs de façon générale, l'expression de *concur-*

---

1. Sur la nécessité de la grâce excitante, voici comment Suarez résume son sentiment en distinguant selon les différents cas : Celui qui n'a jamais cru, mais qui a reçu antérieurement sans y déférer des secours surnaturels en ce sens, a besoin pour croire d'une nouvelle inspiration surnaturelle. Le pécheur, même s'il possède l'*habitus*, la vertu infuse de foi, a besoin d'une grâce excitante pour se convertir et recevoir à nouveau le bienfait de la justification. Le juste a besoin de grâces excitantes au moins pour certains actes particulièrement difficiles et en vue de sa persévérance soutenue dans le bien ; et ces grâces lui sont souverainement utiles pour multiplier à tout instant ses bonnes œuvres ; sont-elles cependant requises pour le moindre acte de piété ? Suarez le pense, parce qu'aucun ne va sans une bonne pensée et qu'aucune bonne pensée, d'après la S[te] Écriture, n'est possible sans le secours du S[t] Esprit (*Ibid.* c. 8) Voir n. 5 comment il interprète le commentaire de Cajetan, (I. II[ae], q. 109. a. 9). Pour exciter en nous un acte bon qui soit libre, il faut tout d'abord que nous en ayons l'idée, et cette idée sera produite en nous par la grâce sans que notre volonté y ait part. Comment cet acte surnaturel indélibéré est-il produit par notre intelligence ? Les uns veulent que celle faculté soit élevée par un secours de grâce, une entité qui s'ajoute à elle et qui constitue justement la grâce excitante. Comme cette excitation précède l'acte délibéré qui doit suivre la bonne pensée indélibérée, Suarez, préoccupé de sauvegarder la liberté humaine et de la mettre à l'abri des influences préliminaires qui risquent d'être prédéterminantes, nie l'existence de ce principe et veut que les actes surnaturels indélibérés soient directement infusés à l'âme par le S[t] Esprit, lequel d'ailleurs, d'une façon que Suarez ne précise pas, élèverait tout de même la faculté humaine pour qu'elle les produise en même temps et pour sa part. (*De Gratia*, lib. III, cap. 1, n. 12. et cap. 4, n. 2.) Suarez en s'exprimant ainsi, est allé au-delà de ce qu'exigeait son éloignement pour le *concursus praevius* et en général pour la prédétermination physique ; et il a appliqué indûment à l'ordre de la grâce sa théorie du concours simultané ; car il donne à l'acte surnaturel indélibéré un double principe simultané : la faculté humaine et le S[t] Esprit. (Cf. card. Billot, *De Gratia Christi*, p. 148-157).

sus praevius. Au surplus il admet et défend un concours surnaturel requis pour les actes surnaturels et il représente ce concours comme pénétrant l'action de la cause seconde et agissant sur l'effet [1].

Si l'on parle de *détermination*, outre les raisonnements généraux, il faut observer que les agents *naturels* sont déjà déterminés à telle *espèce* d'actes par la nature même que Dieu leur a donnée et qu'il leur conserve, et que si Dieu doit les déterminer à tel acte individuelle plutôt qu'à tel autre, ce n'est pas en leur donnant à l'avance un supplément de forces qui lui aussi aurait besoin d'être déterminé. — Quant aux causes secondes *libres*, elles ont moins besoin encore de recevoir de Dieu une détermination, puisqu'elles ont davantage la faculté de se déterminer elles-mêmes et que la liberté n'est justement pas autre chose. Bien plus, la prédétermination des thomistes est la négation même de la liberté. Comment pourrait-on vouloir un acte auquel on n'est pas prédéterminé ? Comment s'abstenir d'un acte auquel on est prédéterminé ? La prédétermination détruit donc et la liberté d'exercice et la liberté de spécification, pour parler avec Suarez le langage de l'École. — Si l'on dit que la volonté peut, malgré le décret divin, faire autre chose ou s'abstenir, à quoi la prédétermination a-t-elle servi ? La volonté, dira-t-on, a le pouvoir, mais elle n'en use jamais. Et l'on se demande pourquoi ce pouvoir n'entrerait jamais en exercice, et aussi comment on peut le concilier avec la prédétermination. Celle-ci serait d'ailleurs moins une condition de l'acte que l'acte lui-même, acte premier ou acte second ; et des deux façons c'en est fait de la liberté.

La *subordination* des deux activités exige, dit-on, que la première imprime sa marque sur la seconde et qu'elle ait sur elle l'antériorité. Or la création et la conservation sont précisément des marques de dépendance antérieures à l'opération. Quant à celle-ci, comme telle, elle est en infériorité suffisante vis-à-vis de Dieu si le concours simultané lui est strictement nécessaire.

---

1. *De Gratia*, lib. III, cap. 1-27.

En résumé, Suarez ne veut pas que la créature soit un instrument sous l'influence du concours divin. Ni dans la Physique ni dans la Métaphysique d'Aristote il ne trouve cette idée et il la considère comme une trace de Platonisme maintenue par Simplicius et transmise par St Jean Damascène [1] et gardée au Moyen-Age par tradition bien qu'on retînt l'expression beaucoup plus que la pensée. La créature est, à parler simplement, cause principale parce qu'elle agit en son genre avec une force suffisante et qui lui est propre [2]. Dès lors Suarez ne veut pas qu'on explique son action comme celle d'une simple cause instrumentale. — Comme de plus il ne conçoit pas celle-ci à la manière des thomistes, le désaccord ne pouvait manquer d'être profond. Suarez s'applique d'ailleurs à montrer que St Thomas est loin d'avoir affirmé toutes les pensées que lui attribuent les derniers thomistes du XVIe siècle ; ainsi le mouvement, l'application n'auraient signifié pour le Docteur Angélique que le concours simultané. Il est vrai que St Thomas a parlé nettement dans le *De Potentia* d'une vertu instrumentale communiquée à l'agent, mais Suarez estime que ce passage a été tacitement rétracté par le silence que St Thomas garde dans les deux Sommes sur un point de cette

1. «Damascenus (Physic. cap. 9) Platonem dicentem principem mentem esse efficientem omnium rerum causam, naturam autem instrumentalem esse ipse explicuit, hoc est, adjuvantem causam esse pronuntiat. » (*De Gratia*, lib. III, cap. 40, n. 5). Cette Physique attribuée par Suarez à St Jean Damascène est, rappelons-le, du moine grec Nicéphore Blemmydès (P. G. t. 142, c. 1026).

2. *De Gratia*, lib. III, cap. 40 «Aristoteles, II Physic. et V Metaph. causas secundas simpliciter principales vocat, quia in suo genere agunt propria et sufficienti virtute ; quem modum loquendi philosophi et theologi communiter probarunt, quia revera est proprius, nam alius solum per analogiam introductus est, et ad explicandum subordinationem et dependentiam causarum secundarum a prima, et ad notandum quod causae secundae nihil possunt per se facere sine influxu causae primae. » D'ailleurs même Platon n'a jamais voulu dire que les instruments devaient recevoir de la cause principale une action préparatoire avant d'être utilisés par elle. — Parmi les modernes, certains distinguent : la cause seconde serait cause principale en tant qu'elle communique sa forme à l'effet ; cause instrumentale en tant qu'elle lui donne l'être « sed distinctio haec, répond Suarez, nec satis intelligi, nec satis probari potest, quia producere seu communicare formam, et dare illi esse, physice ac vere loquendo, non sunt duo : ergo vel utrumque fit a causa secunda ut ab instrumento, vel ut a principali causa. » (*loc. cit.* n. 6).

importance[1]. — Par ailleurs, Suarez accorde que Dieu fait servir les causes secondes à ses desseins, mais s'il s'agit de causes nécessaires créées, c'est simplement par l'action naturelle connue de lui de leurs puissances ; et si pour les causes libres, la chose est plus complexe, du moins on ne résout pas le problème par l'idée d'une coopération antérieure et déterminante

3. — Si l'on compare le concours divin à l'action de la cause seconde, il faut dire qu'il n'y a pas deux actions, l'une de Dieu, l'autre de la créature ; une seule et même action est à la fois de l'un et de l'autre, selon les points de vue[2].

1. S. Thom. *De Potentia*, q. 3, a. 7.

2. « Si intelligatur ex parte effectus, non sequitur, quia non fit pars effectus ab una causa et pars ab alia, sed totus effectus a singulis suis generibus, ut D. Thomas supra notat. Si vero intelligatur ex parte causae, potest esse diversitas quaedam in modo loquendi; nam quidam concedunt sequelam... Alii vero putant negandam sequelam, quia cum illae duae causae sint diversorum ordinum, non proprie dicuntur componere unam causam totalem, sed unaquaeque est causa integra in suo ordine. Qui modus loquendi, quia et communior est et aptior ad indicandum inaequalitatem et subordinationem harum causarum, magis probandus videtur. » (Disp. *Metaph.* XXII, sect. 1. n. 22). Certains auteurs que combat Suarez (*De Gratia*, lib. III, cap. 27) ont attribué à Molina une opinion contraire parce que cet auteur s'est servi un peu imprudemment pour marquer la coopération de Dieu et de l'homme, de la comparaison de deux rameurs qui tous deux font mouvoir un navire. Suarez déclare que cette comparaison n'a point la portée que l'on dit, que Molina l'a expliquée lui-même et a voulu seulement marquer par là ce que les thomistes reconnaissent, à savoir que pour un acte créé, il faut non moins nécessairement que l'homme agisse et que Dieu agisse. Suarez cite à l'appui de son interprétation le passage suivant de Molina : « Cum dicimus neque Deum per concursum universalem, nec causam secundam esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non de partialitate effectus ; totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis. » Molina, *Concordia*, disp. 26 (Suarez renvoie à l'édition d'Anvers). Suarez remarque d'ailleurs que cette comparaison imparfaite n'était pas neuve en théologie, quand Molina l'a employée. D'autres auteurs s'en étaient déjà servis. Il cite Holkot, *In II*, q. 1, a. 4 ; Biel, *In II*, d. 1, q. 2, dub. 5 ad 3 ; Conrad Koellin, *I. IIae*, q. 79, a. 1 ; Cajetan, *III p.* q. 62, a. 4 ; Bellarmin. *De Gratia et libero arbitrio*, lib. IV, c. 15 ; Stapleton, *Antidot. contra Colum. in ep. ad Cor.* n. 6 ; Raphael Venustus, *lib. de Praedestin. et lib. arb. contra Luther.* lib. I, fol. 41 ; et surtout le dominicain Thomas Elisius, *De donis Spiritus Sancti* (p. 473 ou 478) qui écrit : « Sufficientia dispositionum est a Deo et a nobis, ut a duabus causis partialibus facientibus unam tota-

Pas plus que la création, le concours n'est une action immanente en Dieu ; c'est une action *transitive*, qui n'est pas distincte de l'action de la créature.

La volonté interne de Dieu a une priorité de causalité et de dignité non seulement sur l'action créée, mais même sur la volonté externe de Dieu. Quant aux volontés externes de Dieu et de la créature, aucune n'a sur l'autre la priorité de causalité, du moins à proprement parler.

L'opération de la créature et la coopération divine doivent marcher de concert et il faut expliquer leur rencontre, leur adaptation sans qu'on donne à l'une un pouvoir de détermination qui annihilerait l'autre ou la diminuerait à l'excès [1].

La chose est aisée si l'on considère des agents naturels dépourvus de la liberté ; Dieu connaît leur nature, dont il est l'auteur, et qu'il ne peut manquer de respecter ; il connaît leur existence individuelle et les circonstances dans lesquelles elle se meut. Sa science et sa providence lui dictent donc le concours qu'il doit fournir ; il n'intervient positivement au delà des exigences de ces natures que pour faire poser tel acte plutôt que tel autre exactement semblable.

Pour les êtres libres, la question est plus compliquée ; leur acte n'est pas déterminé à l'avance par la nature, et cette détermination, Dieu ne peut la donner ; c'est de la volonté libre qu'elle doit venir.

On ne peut dire comme les scotistes, que Dieu traite les causes libres de la même manière que les autres, avec cette

---

lem. » Mais, comme nous l'avons dit, Suarez n'aime pas cette manière de parler. Il prétend seulement contre Alvarez que la pensée de ces auteurs était irréprochable.

1. « De graves théologiens, dit-il, expliquent ainsi le concours divin avec la cause libre, surtout quand ils parlent du concours que Dieu donne au péché. » Ce sont surtout d'ailleurs des franciscains, bonaventuristes ou scotistes, et des nominaux (Scot, *In II Sent.* dist. 37, par. Ad solutionem ; Lichet, *in hunc locum*; Fr. de Mayron, *In II Sent.* dist. 43, q. 4 ; André Véga, *VI in Trid.* c. 7 ; Fr. de Cordoue, *Quaest. Theolog.* 55, dub. 8 et 10. — Ockam, *In I Sent.* — Grég. de Rim. *In II Sent.* d. 28, q. 1, a. 3 ad 12. — Marsil. *In I.* q. 40, a. 2, part. 1, concl. 4 in fine. — Biel, *In II Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, concl. 4 et a. 3, dub. 1 ; d. 87, a. 3, dub. 2. — Almain, *Tract, Moral.* cap. 1, — Jérôme Hangest, *Moral*, cap. 1, comm. 2, not. 1. — André de Castronovo, *In I Sent.* d. 22, q. 2, ad 2.

Suarez revendique aussi en sa faveur Alexandre de Halès (I p. q. 24,

seule différence que son concours est libre ; car la liberté de Dieu n'opère pas la nôtre. Et quand les thomistes affirment que ce concours limité à un objet ne détruit pas la liberté, ils oublient de le prouver, ce que d'ailleurs ils ne pourraient faire, puisque c'est contredire la liberté que de lui dénier la possibilité de choisir entre deux partis.

Suarez pense donc, puisque notre liberté peut choisir, que Dieu lui offre son concours pour tous les partis qu'elle peut embrasser. Ainsi faite, l'offre de concours, condition préalable de l'acte libre, n'a rien qui le détermine à l'avance, et donc qui le violente ; et c'est pourquoi l'acte libre est bien de l'homme. Et comme Dieu fait cette offre multiple sans prendre sur lui le choix d'une détermination, il en résulte aussi que la responsabilité du mal ne saurait retomber sur lui. Toute autre solution l'en rend positivement coupable et en même temps elle enlève à l'homme sa liberté aussi complètement qu'on peut le faire. — Mais, s'objecte Suarez, puisque Dieu sait d'avance ce que l'homme fera, pourquoi lui offrirait-il plusieurs concours ? Un seul suffirait. — C'est que la liberté comportant la faculté de choisir, Dieu doit rendre possibles tous les choix que nous ferons. Offre inutile ? en un sens, oui, mais comme les secours suffisants dont le pécheur ne profite pas.

IV. — LE GOUVERNEMENT DIVIN. — PROVIDENCE ET PRÉDESTINATION.

I. — Le gouvernement divin ne se ramène pas exclusivement à la volonté et à la puissance divine, il exige aussi que Dieu ait des êtres qu'il doit régir une connaissance à la fois spéculative et pratique. Cependant avant d'aborder ce nouveau problème, il était bon de connaître le mode d'action de la volonté de Dieu et la nature de son efficience.

---

membr. 5 ; q. 26, membr. 4, a. 3, et q. 40, membr. 4 ad 3). St Bonaventure (*In II Sent.* d. 37, a. 1, q. 1, ad ult.) et St Thomas lui-même (I. II, q. 9, a. 6, ad 3) pour le passage où il dit que Dieu est le principe universel du mouvement intérieur de l'homme, tandis que la détermination à tel acte mauvais vient directement de la volonté humaine.

Parmi les thomistes, D. Soto (*De natur. et grat.* lib. I, c. 16) a dit plus nettement que les autres que Dieu ne concourt pas avec la volonté libre par une volonté de « bon plaisir » à laquelle on ne puisse résister.

Connaître l'étendue de la science de Dieu et de sa toute-puissance, c'est avoir en mains les éléments nécessaires pour comprendre qu'il y ait une Providence et pour admettre que Dieu gouverne le monde, en particulier les choses humaines. Cette affirmation se retrouve d'ailleurs, selon Suarez, dans les plus sérieux des philosophes païens, Platon [1], Aristote [2], Plotin, Sénèque [3], bien que Pline et Cicéron aient ignoré cette thèse de philosophie naturelle ou ne s'y soient ralliés qu'avec restriction.

2. — L'une des principales occupations de la Providence divine est de veiller sur les créatures intelligentes et libres. Capables de le connaître et de l'aimer, elles doivent trouver dans cette connaissance et cet amour leur suprême béatitude et Dieu les a créées pour cette destinée. Cependant il a fait du bonheur éternel de l'autre vie la récompense soit de la fidélité à ses préceptes soit du repentir final qui précède la mort ; ainsi du moins en est-il pour les adultes doués de raison. Parmi ceux qu'il a appelés, beaucoup dédaignent sa voix et enfreignent ses ordres ; s'ils meurent dans sa disgrâce, ils sont damnés ; on les appelle les réprouvés ; les autres sont les élus. Quelle est vis-à-vis des élus et des réprouvés l'attitude de la Providence ?

Dieu veut, au moins d'une volonté antécédente, le salut de tous les hommes [4]. Toutefois c'est un fait que tous ne sont pas sauvés et il faut savoir pourquoi ils ne le sont pas.

---

1. Suarez renvoie sur ce point à l'*Epiménide*.

2. Aristot. *Natural. Quaest.* lib. I ; II *Physic* ; XII *Metaph.* c. 10 ; X *Ethic.* c. 8.

3. Senec. *De Providentia.*

4. Cette volonté antécédente elle-même est réduite à peu de chose par Bañez. A la question : An Deus habeat hunc actum proprie et sine metaphora, velle omnes homines salvos fieri ? il répond : « Multo probabilius videtur, quod in Deo non sit *formaliter* voluntas quae significatur hoc nomine velleitas, sed sufficit quod talis voluntas antecedens ponatur in Deo *eminenter.* — Scilicet Deus vult omnes homines salvos fieri, id est vult et facit, ut justi velint et desiderent omnes homines salvos fieri. » Le Christ a voulu formellement, et non seulement de façon éminente le salut de tous les hommes, parce que l'humanité se trouvait en lui unie à la divinité (Bañez. *In I p. Sum. Theol.* q. 19, a. 6) Encore le Christ lui-même n'a-t-il eu qu'une velléité et un désir.

Contrairement à Luther, il faut dire que la raison prochaine en est l'état de péché grave dans lequel les réprouvés sont surpris par la mort. Mais quelle en est la raison éloignée ? quel est l'acte divin qui fixe à chaque homme sa destinée ? D'âpres controverses ont surgi sur ce point entre les docteurs. Et ce qui n'a pas simplifié la question, ce sont les ambiguïtés de termes, provenant soit de ce que certains mots changeaient de sens à travers les siècles, soit de ce que le problème lui-même se posait d'une autre manière.

Au temps de St Augustin, il fallait surtout affirmer contre les Pélagiens la nécessité et la gratuité de la grâce, comme le caractère surnaturel de la destinée à laquelle Dieu en fait nous appelle par une libre dispensation de sa miséricorde. La prédestination s'entendait soit dans un sens très général comme un décret comprenant et l'appel à la foi, et l'octroi de la grâce, et l'introduction dans la gloire, soit dans un sens restreint, comme le seul appel à la foi.

Au XVIe siècle, c'est contre les Protestants qu'on lutte ; à l'encontre des Pélagiens, ils nient la liberté ; au lieu d'un Dieu qui sanctionne avec équité les actes de ses créatures, ils introduisent un Dieu qui semble se désintéresser de la valeur morale de ces actes et qui voue au bonheur ou au malheur éternel sans autre raison que son bon plaisir ; après tout, disent-ils, la gloire n'est-elle pas gratuite comme la grâce ? et Dieu n'est-il pas le maître de ses dons ? Dieu, selon Luther, couvre les fautes de ses élus, même sans repentir de leur part. Calvin, qui a davantage le souci de la justice, présente un Dieu qui ne couronne que des vertus et qui ne punit que des vices, mais après avoir produit les uns et les autres en vue de la destinée qu'il a d'avance assignée à chacun. Tels sont les nouveaux adversaires. Par ailleurs, la terminologie a quelque peu changé ; ainsi quand on parle de prédestination à la gloire, souvent c'est en un sens limité, abstraction faite de l'appel à la foi que le décret divin implique tout d'abord pour l'élu. Cependant l'ancienne manière de parler n'est pas assez abandonnée pour qu'il n'en résulte pas de temps à autre de fâcheux malentendus.

De façon générale, les défenseurs de la foi catholique ont

le vif souci de maintenir à la fois la transcendance des dons surnaturels et la valeur des actes humains, du moins si ces derniers sont accomplis avec la grâce. Ils veulent concilier la toute-puissance divine avec la liberté humaine ; en Dieu même, ils cherchent une formule qui concilie tous les attributs et où s'unissent harmonieusement la bonté, la sainteté, la justice, l'autorité. Mais ces conciliations ne se font pas de façon identique dans toutes les écoles. Tous ne mettent pas l'accent sur le même élément de la synthèse. Les uns insistent sur la gratuité des dons surnaturels et appréhendent encore le pélagianisme ; les autres, sans s'exagérer les forces et la dignité de la liberté humaine, veulent du moins que l'homme ne soit point puni pour des actes qu'il n'était pas en son pouvoir d'omettre et ils s'appliquent surtout à écarter de Dieu ce qui peut paraître arbitraire ou cruel. Tous enfin n'ont pas, si l'on peut dire, la même psychologie. Pour les uns la prédestination est plutôt affaire d'intelligence, pour les autres de volonté, et chacune de ces facultés est encore entendue de façon différente. Quelle connaissance attribuer à Dieu des actions libres des hommes ? n'a-t-il de notion que du réel et du possible ? ou bien possède-t-il encore cette science dite moyenne qui porte sur les conditionnels ? Le décret divin qui prédestine dépend-il ou non, en totalité ou en partie, de quelque prévision des mérites éventuels et des démérites des hommes ?

3. — Bañez [1], suivi et quelque peu mitigé par Alvarez [2], estime que Dieu prédestine au ciel ou à l'enfer avant toute prévision des actes humains. En vertu de ce décret initial Dieu attribue ou refuse à ses créatures les grâces invinciblement efficaces sans lesquelles on ne peut accomplir les préceptes. Il veut manifester sa miséricorde envers les élus et sa justice vindicative envers les damnés. De là vient qu'il rend bons les premiers par sa grâce toute-puissante tandis qu'il laisse les autres devenir mauvais. Non seulement il permet la chute de ces derniers, mais il veut la permettre.

1. Bañez, *In I p. Sum. Theol.* q. 13, a. 13 ; q. 19, a. 8 ; q. 23, a. 3.
2. D. Alvarez, *De auxiliis* (Voir surtout disp. 19, 22, 32, 90, 100, 110, 122).

C'est de façon affirmative et non simplement négative qu'il faut expliquer « l'acte de la divine volonté relatif à la permission du péché des réprouvés et à la soustraction des grâces efficaces ». Comment, sous l'action irrésistible de la grâce, l'homme demeure-t-il libre ? parce que l'essence de la liberté réside ou du moins a sa racine dans l'indétermination du jugement, laquelle demeure entière.

A l'extrême opposé de ce système, Vasquez [1] veut que la prédestination et la réprobation, prises au sens limité, suivent toutes deux logiquement la prescience des mérites ou des démérites futurs. Il n'admet pas que les décrets divins soient prédéterminants ni que la grâce soit efficace par elle-même et constitue une prémotion physique. La grâce est dite efficace quand nous y coopérons ; elle n'est que suffisante quand nous nous abstenons d'en profiter. Par ailleurs Vasquez reconnaît que l'appel initial à la grâce est une faveur gratuite de la miséricorde divine.

Entre les deux écoles se placent Molina [2] et Suarez [3].

---

1. Vasquez, *In I p. Sum. Theol.* q. 23, disp. 89. (Cf. card. Franzelin, *De Deo uno*, thes. 55-66.) Il admet bien que la gloire des élus ait vis-à-vis de Dieu caractère de fin, mais avec et y compris son caractère de récompense. On sait que le système fut défendu par Lessius et que St François de Sales s'y rallia.

2. Molina, *Concordia*, q. 3.

3. *De Deo*, tract. II, lib. 1, cap. 8 et 17. St Thomas place la prédestination dans l'intelligence, au moins si l'on entend strictement les mots *mens* et *ratio* que contient sa définition (I P. q. 23, a. 1 ad 2). Durand qui le suit dit que la prédestination est un acte de science ; mais les thomistes y voient soit un commandement qu'ils rapportent à l'intelligence, soit un jugement pratique. St Bonaventure, Scot, Biel font nettement de la prédestination un acte de volonté. Quant à Suarez, il estime avec Alexandre de Halès que c'est un acte mixte qui émane des deux puissances, bien que la volonté y prédomine : « Loquendum nobis est praecipue de actibus voluntatis, nam in illis est prima origo omnium beneficiorum quae conferuntur praedestinatis, et in eis maxime considerandum est an sit praedestinatio gratuita necne... » (*Loc. cit.* n. 15). Et en effet l'on voit des raisons à ce que Dieu veuille sauver au moins un certain nombre d'hommes. Et s'il veut les sauver, on conçoit qu'il les prédestine avant toute prévision de leurs mérites, (surtout, comme le suppose Suarez, si un décret de ce genre n'est pas subordonné de façon absolue au décret rédempteur). « Praecipua (ratio) est ostensio divinae gratiae, libertatis et dominii... Praeterea ex parte divinae misericordiae et bonitatis potest reddi ratio... Item declarat magnam perfectionem divinae sapientiae et prudentiae, dum infallibilitatem divini decreti, cum mutabilitate humanae libertatis ita conjungit, ut illud hanc non destruat, et haec illud non impediat. »

Tous deux admettent comme Vasquez la science moyenne et Molina s'est même parfois vanté imprudemment d'en être l'auteur; mais ils n'en font pas le même usage. Molina comme Vasquez donne davantage à l'intelligence divine, Suarez à la volonté. Tous deux nuancent leurs solutions selon qu'il s'agit des élus ou des damnés, mais Suarez se rapproche davantage de Bañez ; Molina et Vasquez sont plus apparentés l'un à l'autre. — Suarez fait de la prédestination prise dans son ensemble un acte de volonté. Élus et réprouvés sont choisis par Dieu en dehors de toute prévision de leurs actes futurs ou conditionnels ; l'Écriture ne dit-elle pas que Dieu choisit ses élus « selon le bon plaisir de sa volonté » ? et peut-il en être autrement quand il s'agit d'une destinée surnaturelle qu'aucune créature ne saurait réclamer comme son dû ? Quant aux damnés, ils sont exclus de ce bonheur par une réprobation à peine moins affirmative pour Suarez que pour Bañez [1]. Selon celui-ci, Dieu décide formellement d'exclure certains de la gloire et les prive de la grâce efficace ; pour Suarez Dieu ne les prédestine pas, il ne les comprend pas dans son décret sauveur. Cependant

(*Ibid.* lib. 2, cap. 25, n. 3.) Il y a même des raisons pour que Dieu n'appelle pas tous les hommes au salut et manifeste dans les damnés sa justice vindicative. Mais pourquoi Dieu a-t-il fait choix de tel nombre d'élus et y a-t-il compris plutôt telles personnes que telles autres, c'est ce que rien n'explique du côté des créatures et ce qui n'a, de l'aveu de tous, d'explication que dans le vouloir divin. Tout au moins n'en aperçoit-on pas d'autre. St Thomas affirme qu'il n'en existe aucune, (I p. q. 23, a. 5 ad 3) et Suarez considère cette opinion comme très probable (loc. cit. n. 6)

1. Tandis que la prédestination à la gloire était surtout pour Suarez acte de volonté, la réprobation est selon lui surtout acte d'intelligence et il note que selon les Thomistes et la plupart des théologiens les réprouvés sont appelés *praesciti*, c'est-à-dire connus comme devant mal faire plutôt que comme voués au mal. Suarez se réclame là-dessus de St Thomas, et le card. Billot approuve cette manière de voir, qu'il estime à bon droit importante dans la question de la réprobation, bien que le cardinal résolve celle-ci autrement que Suarez. (*De Deo*, tr. II, lib. V, c. 2, n. 2).

Les expressions de Suarez sur le caractère mi-positif, mi-négatif de la réprobation sont assez fortes : « Probabilius censeo Deum in illo signo ita non elegisse reprobos ad gloriam, ut positivum actum habuerit non eligendi illos, seu volendi non eligere ; quod non latuit Scotum. » Scot. *In I Sent.* dist. 41 ad fin.) Il ajoute : « Tertio dicendum est, non praeparasse Deum his hominibus illam specialem providentiam gratiae quam praedestinatis confert, ac proinde ante praescientiam absolutam futurorum peccatorum actualium, non elegisse illos ad gratiam congruam, et

l'homme doit mériter sa destinée ; il la mérite en effet, et par des actes où Suarez s'applique à mettre plus de liberté que ne faisait Bañez. Pour Suarez les actes humains ne sont pas l'effet nécessaire de la prédétermination et de la prémotion divines, mais seulement du concours simultané et de grâces qui ne sont pas efficaces par elles-mêmes, qui n'obtiennent infailliblement leur effet qu'à cause de leur convenance particulière à l'état d'âme de chacun [1] ; c'est la science moyenne qui révèle à Dieu cette convenance. Dieu ne donne ces grâces congrues qu'à ceux qu'il a prédestinés à la gloire [2], mais les réprouvés ont reçu cependant des grâces vraiment suffisantes, non point celles qui donnent seulement de pouvoir agir, mais des grâces au moyen desquelles on aurait pu passer à l'acte, bien que Dieu ait prévu qu'on n'en userait pas ainsi [3].

---

hanc ipsam negationem actu positivo voluisse. » (*Ibid.* cap. 4, n. 5 et 6). Ensuite il atténue un peu dans les termes : « In his actibus continetur reprobatio et commode diceretur non praedestinatio, quia per eam Deus nondum excludit hominem, sed tantum illum non specialiter eligit ad gloriam vel gratiam. » (n. 8). Ajoutons que pour Suarez toute la prédestination est antérieure même à la prévision du péché originel (tr. II, lib. I. c. 12).

1. « Addimus ergo sexto, quamvis gratia efficax physice et re ipsa nihil ex necessitate ponat in homine ultra sufficientem, tamen ex parte Dei auxilium efficax (quod Augustinus hujus fere vocis inventor, vocationem efficacem appellavit) addere speciale beneficium, et quamdam moralem rationem (ut sic dicam) quae in hoc consistit quod Deus ex speciali et efficaci proposito et affectu dandi homini fidem vel gratiam ei praebet illam vocationem, et in illo tempore et modo, prout novit accommodatam, ut cum illa homo re ipsa et cum effectu consentiat, quamvis possit non consentire. Et ideo Augustinus hanc vocationem, *congruam, altam,* atque *secretam* appellat. » *Opusc.* III. n. 48 (S. Augustin. *De Grat. et lib. arb.* cap. 5. *Lib. I quaest. ad Simplic.* q. 2. P. L. t. 44, c. 887 ; t. 40, c. 111-128.) — Cf. *Opusc.* I, lib. 3 ; c. 6, et seq.

2. « Electio ad finem est ratio dandi media efficacia, seu infallibilia ad illum : ergo negatio illius electionis erit suo modo ratio non dandi media, quae cognoscuntur congrua et infallibilia ad illum finem consequendum. » (*De Deo,* tract. II, lib. V, cap. 7, n. 14.) Tout ce livre V a trait à la grâce efficace.

3. « Propter illam (negationem praedestinationis) non privatur homo auxilio sufficiente ad operandum bonum et vitandum malum, ut in praecedentibus ostensum est : ergo ex parte gratiae non tollitur libertas ad non peccandum. Deinde per voluntatem non eligendi vel non dandi vocationem congruam, Deus nihil positivum operatur in voluntate humana quia volitio Dei solum est de quadam negatione : ergo ex vi illius non mutatur naturalis modus agendi voluntatis humanae : ergo nec necessittaur, nec determinatur ad non operandum bonum, vel ad operandum

4. — Cette théorie qui se rapprochait de celle de Molina, en admettant la science moyenne et en niant l'existence d'une grâce efficace par elle-même, devait déplaire aux thomistes de l'époque ; par ailleurs la réprobation négative qu'elle impliquait, ressemblait trop souvent dans les termes eux-mêmes à la réprobation positive de Bañez, et sa manière de donner de propos délibéré aux réprouvés des grâces pratiquement insuffisantes n'avait guère chance d'être agréée des disciples de Molina ni de ceux de Vasquez. C'est précisément son caractère de solution moyenne qui lui valut sa fortune éphémère. Au moment où Molina était l'objet des plus fortes attaques dans les Congrégations *de Auxiliis* et semblait à la veille d'être condamné par une sentence publique, Aquaviva général de la Compagnie ordonna par prudence à ses religieux d'enseigner en ces matières le congruisme de Suarez. Bien que cette doctrine fût assez voisine de celle de Bellarmin [1], sa fortune fut éphémère. Elle fut suivie avec des nuances par Ruiz, Sylvestre Mauro, Tanner et Viva, mais Lessius, Becanus, Maldonat, Petau, St François de Sales [2], Tournely, adhéraient ou devaient adhérer plus tard au système moliniste, tandis que les thomistes, disciples de Bañez ou d'Alvarez, demeuraient fidèles à la substance des doctrines de leurs maîtres ; tels Gonet, Godoy, Jean de St Thomas, Massoulié, Contenson, et en dehors de l'ordre dominicain, Estius, Sylvius et les Salmanticenses. Cependant, dès l'époque de Suarez, plusieurs thomistes avaient fait aux vues de leurs

malum. » (*Loc. cit.* cap. 8, n. 3). Sur la grâce suffisante cf. *De Deo*, tract. II, lib. IV.

1. J. de la Servière, *La Théologie de Bellarmin*, ch. XV. Bellarmin n'admet pas de prémotion physique, et la motion divine qui nous applique à notre acte, selon l'expression thomiste, n'est pour lui reçue en la volonté libre que sous forme de détermination négative ; de soi elle est indifférente. Bellarmin admet la science moyenne, mais non le concours simultané. Le décret d'Aquaviva fut donné sous l'influence de Bellarmin.

2. « Cognovi Paternitatem vestram sententiam illam antiquitate, suavitate, ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissimam de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita amplecti ac tueri ; quod sane mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriorem ac amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello De amore Dei (II, 12 et IV, 7) indicavi, » Lettre à Lessius (26 Août 1618).

adversaires une concession importante en admettant des décrets divins conditionnels qui constituaient une sorte d'équivalent de la science moyenne. Un peu plus tard, Goudin et Billuart devaient apporter de nouvelles modifications au bannézianisme, en particulier sur le point de la volonté salvifique universelle où l'Église, au cours du XVII[e] siècle, allait prendre position de façon si nette contre le jansénisme. Ainsi malgré des divergences durables et profondes, il s'opérait insensiblement des rapprochements entre les écoles, et l'ingénieuse théorie moyenne de Suarez, qui sur plusieurs points, en particulier pour sa conception de la grâce congrue, ne nous semble pas à tort se réclamer de S[t] Augustin, y contribua pour sa part, non moins que la critique tout à la fois mesurée et sérieuse qu'il avait faite des autres systèmes [1].

---

1. Suarez a longuement discuté l'axiome fameux : Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. (*De Deo*, tract. II, lib. IV, cap. 12-18. et *Opusc. 1 de Auxil.* lib. III, cap. 2, n. 6). Les luttes qu'il avait à soutenir étaient trop vives et son sens de l'orthodoxie était trop aiguisé pour qu'il tombât à cette occasion dans l'erreur du semipélagianisme dont on accusait fréquemment les défenseurs de cet adage. Suarez explique avec soin que si Dieu donne sa grâce à l'homme qui use bien de ses forces naturelles, ce n'est point que l'homme l'ait méritée en aucune manière, mais à raison de sa volonté générale de sauver tous les hommes ; les bonnes œuvres naturelles de l'homme ne sont par rapport à la grâce qu'une disposition négative, et tout leur rôle est de préserver l'âme du péché qui pourrait être un obstacle à la grâce par l'effet d'un juste châtiment de Dieu. Il est assez piquant de voir Suarez à cette occasion inviter ses lecteurs à donner une explication bénigne d'un passage bien connu de S[t] Thomas (*In II Sent.* d. 28, q. 1, a. 4). Le Docteur Angélique faisait sur ce point écho à Alexandre de Halès et il fut lui-même suivi non seulement par des dissidents comme Durand, Scot et Ockam, mais par les docteurs les plus autorisés de son école et de son ordre comme Cajetan, Soto, Cano et même dans une certaine mesure Médina. Voici le passage de S[t] Thomas : « Etiam ad fidem habendam aliquis se praeparare potest per id quod in ratione naturali est ; unde dicitur quod si aliquis, in barbaris natus nationibus, quod in se est facit, Deus sibi revelabit illud quod est necessarium ad salutem, vel inspirando, vel doctorem mittendo » (*In II Sent.* d. 27, q. unic. a. 4 ad 4. — Cf. *De Verit.* a. 11, ad 1). Suarez écrit : « Horum theologorum sententia pie explicanda est, et non statim cum Semipelagianorum errore involvenda : habet enim catholicum sensum, quamvis fortasse commodius magisque sine occasione aut vestigio suspicionis posset aliis verbis declarari. » (*Opusc. 1 de auxil.* loc. cit.).

§ IV. — La cause efficiente créée [1].

I. — Les créatures peuvent agir. Très éloigné de l'occasionalisme où devait tomber Malebranche, et vers lequel avaient incliné Philon [2] et Beil [3], Suarez réfute très bien cette erreur. Pourquoi Dieu attendrait-il pour agir, le simulacre d'une action créée ? Pourquoi répugne-t-il qu'une créature puisse agir en dépendance de Dieu, puisqu'elle existe dans cette dépendance ? Et non seulement les esprits peuvent agir, mais aussi les corps [4], parce que la compénétration des substances n'est pas nécessaire à cette action, mais que la proximité y suffit ; bien plus les corps peuvent faire ce qui est impossible aux esprits, et concourir à produire de nouvelles substances, en éduisant d'une matière préexistante des formes substantielles.

I. — COMMENT AGIT LA SUBSTANCE CRÉÉE.

I. — Ce n'est ni la matière, ni l'accident, qui est dans la substance créée le principe premier de l'efficience, mais la forme substantielle. On ne peut nier toutefois que les accidents ne lui servent d'instrument. La question est de savoir s'ils agissent seulement de façon dispositive, préparant le sujet à l'introduction d'une nouvelle forme par les accidents semblables à eux-mêmes qu'ils y déterminent, ou bien s'ils « atteignent » immédiatement le résultat qui sera de la sorte une *éduction* de forme substantielle. La première opinion est celle de Scot et d'Ockam [5] ; la deuxième celle des thomistes [6] ; c'est à cette dernière que Suarez se range moyennant quelques retouches.

1. Disp. *Metaph.* XVIII.
2. Philon. lib. II *Allegor.*
3. Biel, *In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, dub. 3. — Suarez disculpe en partie de cette accusation Pierre d'Ailly pour un passage de son Commentaire sur les Sentences (*In IV*, d. 1, a. 1).
4. Ceci contre Avicebron d'après S[t] Thomas (III. *S. c. G.* c. 69 et *Sum. Theol.* I p. q. 105, a. 5 ; *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 4).
5. Scot. *In I Sent.* d. 37 ; *In II*, d. 17 ; *In IV*, d. 12, q. 3. — Ockam, *In II Sent.* q. 23.
6. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 45, a. 8, ad 2 et 3 ; q. 77, a. 1, ad 3 et 4 ;

Loin de sacrifier le rôle de la forme à qui il maintient énergiquement son rôle de cause principale pour les cas où l'accident lui est rattaché, il ajoute qu'elle peut influer elle-même immédiatement sur le résultat [1], en union d'ailleurs avec l'accident. Quant à celui-ci, il peut être disjoint de sa forme propre, tels les accidents du pain et du vin dans la Ste Eucharistie, telle la chaleur quand elle est absorbée par l'eau ; l'accident ne perd pas pour cela sa vertu pourvu que l'influence de la forme absente soit suppléée par le concours d'une cause supérieure.

Un cas bien curieux et bien embarrassant est celui de la graine où se trouvent non seulement divers accidents, mais même une partie de la substance de la plante, et qui toute séparée qu'elle est de celle-ci, possède la vertu d'en reproduire une autre, vivante et organisée : phénomène si curieux, dit Suarez, qu'Averroès pour l'expliquer a cru devoir faire appel à la puissance divine [2] et que pour sa part il le déclare à peine explicable, pour ne pas dire moins encore « *ita mirabilis actio ut vix aut ne vix quidem possit intelligi* » [3]. On parle d'influence des cieux ; il ne la nie pas, pourvu qu'on ait soin de mentionner entre eux et la substance à créer, les accidents créés par eux, comme la lumière, qui à travers l'espace transmettront l'action d'en-haut. Il nie d'ailleurs que les vivants puissent provenir des non-vivants, même avec l'addition thomiste, que les cieux y concourraient par la vertu de l'esprit qui les meut : Suarez n'admet la génération spontanée que si Dieu lui-même la réalise.

2. — La substance qui agit par les accidents agit premièrement sur eux. Elle le fait de deux manières, ou bien

q. 115, a. 1 ad 5; III p. q. 77, a. 3.—Cajetan, *Ibid.*— Capréol. *In I Sent.* d. 3, q. 3, a. 2; in IV, d. 12, q. 1, a. 3. — Gilles de Rome. *Quodlib.* 3, q. 1, ad 2, et in *Hexam.* p. 2, c. 11. — Herv. *Quodlib.* 3, q. 12. — Silv. Ferrar. *In IV c. Gent.* c. 66.

1. St Thomas dit au contraire : « Forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. » *Sum. Theol.* I p. q. 77, a. 1, ad 4).

2. Averroès, *II de Caelo*, com. 69, sq.

3. Disp. *Metaph.* XVIII, s. 2, n. 33.

par efficience proprement dite, ou bien par voie de conséquence, par « dimanation » ou « résultance » naturelle. Dans le premier cas, il y a l'intermédiaire d'un autre accident, qu'on nomme faculté ou propriété selon que l'agent est plus ou moins élevé dans l'échelle des êtres ; dans le second cas, il n'y a pas d'accident intermédiaire, au moins normalement. Que la substance créée n'atteigne son acte que par des puissances distinctes, c'est ce que niaient Scot et surtout les Nominaux[1] qui préludaient en cela au cartésianisme ; Suarez admet la thèse de St Thomas de Capréolus et de Cajetan [2], mais non leurs arguments. Peut-être pourrait-on selon lui tirer quelque argument probable de la qualité de nature créée, bien qu'une nature de ce genre ne soit pas illimitée si elle agit sans l'intermédiaire de puissances. En tous cas, un argument meilleur est dans la diversité des opérations qui ne peuvent toutes provenir directement de la substance puisque celle-ci est unique.

Quant aux facultés et aux propriétés dont elle use, elles ne peuvent avoir communément pareille origine, autrement il faudrait un nouvel accident intermédiaire, ce que l'on peut admettre pour certains accidents comme la position locale qui dérive de la quantité, mais ce qu'on n'admettra pas pour l'intelligence qui émane directement de la substance [3]. Mais il est difficile de définir cette émanation ; si on en fait une véritable efficience, on se voit acculé logiquement à placer entre la faculté et la substance un accident intermédiaire ; si ce n'est pas une efficience, comment en expliquer la nature ? au lieu d'une émanation, il n'y aura qu'une corrélation logique en vertu de laquelle l'agent lui-même en posant la substance posera simultanément ses propriétés connaturelles. Mais c'est mettre entre la substance et les propriétés un rapport trop extrinsèque. Suarez

1. Scot. *In IV Sent.* d. 45, q. 3 et *De Potent. angel.*, q. unic. — Durand, *In I Sent.* d. 2, q. 2 et *in II*, d. 3, q. 5. — Grég. de Rim. *In II Sent.* d. 16, q. 3. — Marsil. *In I Sent.* q. 7, a. 7 et *In II.* q. 17, a. 2.

2. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 54, a. 3 ; q. 77, a. 1. — Cajetan. *Ibid.* — Capréol. *In I Sent.*, d. 3, q. 4. — Soto, *Logica*, cap. de Propr. q. 2.

3. Il ne s'agit évidemment que des accidents *réellement* distincts de la substance.

tranche la question en faisant une exception à la règle qui veut que la substance agisse toujours par l'intermédiaire d'un accident ; cette règle, dit-il, ne s'applique pas aux accidents, comme les facultés et les propriétés, qui ont trop de connaturalité avec la substance pour qu'un accident intermédiaire ait sa raison d'être [1]. Par ailleurs puisque cette émanation, cette résultance naturelle est une véritable efficience, elle est réellement distincte et de la substance et des propriétés ; elle peut donc être suspendue par Dieu.

II. — COMMENT AGISSENT LES ACCIDENTS.

1. — Les accidents n'agissent sur la substance que par l'intermédiaire d'autres accidents, parce qu'un accident n'agit directement que sur un accident ; on conçoit qu'il y ait ce rapport entre l'agent et le patient, mais il ne faut pas pousser plus loin la nécessité de cette ressemblance, et dire que la quantité seule peut agir sur la quantité. C'est au contraire le sentiment reçu que seule la qualité soit principe prochain d'action ; encore faut-il excepter certains modes qu'elle peut revêtir, comme la figure.

2. — On fait d'ordinaire de la forme la cause principale de toutes les actions même accidentelles du suppôt. Suarez excepte de cette loi les actions non vitales qui lui semblent pouvoir provenir uniquement des accidents [1]. Il est même embarrassé par la transmission de la vie, quand elle se fait par l'intermédiaire de substances, comme la graine, en apparence non vivantes ; il est probable, dit-il, *semen quoad spiritum in eo supplantatum vivere vita vegetativa*. Il renvoie là-dessus aux *Controverses médicales* de Vallès [2].

3. — Les accidents ne sont pas seulement des instruments par rapport à la substance ; ils le sont, il est vrai, quand leur connexion intime les en rend inséparables comme sont les facultés ou les propriétés essentielles [3] ;

1. Il tire argument de l'action des accidents eucharistiques.
2. Disp. XVIII, s. 4, 5, 6.
3. Vallès, *Controv. Medical.*, cap. 8.

mais quand ils ne sont pas le fruit d'une opération vitale, ils peuvent être cause principale, comme *principium quo*, le *principium quod* étant toujours le suppôt lui-même.

§ V. — Causes efficientes nécessitées ou libres[1].

1. — Parmi les agents créés, certains sont tels qu'ils agissent nécessairement dans un sens donné, si toutes les conditions préalables que leur action réclame, sont réalisées; d'autres au contraire, dans des circonstances analogues, peuvent agir ou ne pas agir, poser tel acte ou tel autre. Les uns sont nécessités, les autres sont libres.

Cette division pour Suarez coïncide avec celle des êtres pourvus ou dépourvus de raison. Comme il ne veut accorder la liberté qu'aux premiers, il nie que les autres puissent se trouver dans une véritable indifférence devant deux partis à prendre, et en tous cas, qu'ils puissent en sortir sans le concours d'un agent extérieur ; ces agents inférieurs déterminés à telle sorte d'effets, ne le sont peut-être pas à tel effet individuel, bien que les circonstances puissent annuler cette indétermination ; si elle existe, il est probable, dit Suarez, qu'elle est levée par le concours et la détermination de la cause première. Suarez ne fait même pas d'exception pour l'animal ; l'appétit sensitif ne procédant pas de la raison ne saurait être libre, bien qu'en l'homme il puisse subir l'influence de la liberté à cause de l'union des facultés.

2. — La volonté humaine est libre : vérité niée par bien des philosophes de l'antiquité, plus tard par les manichéens, et au temps même de Suarez par les protestants[2]. Les

1. Disp. *Metaph.* XIX.

2. Parmi les philosophes, Suarez cite Démocrite, Empédocle et Héraclite, mais revendique en faveur de la liberté outre Aristote, Platon et les Stoïciens, Platon d'après le *Gorgias* et le dernier livre de *la République*, les Stoïciens d'après l'opinion de S[t] Augustin (*De Civ. Dei, lib.* V, c. 9 P. L, t. 41, c. 148-152) et le traité attribué à Plutarque, *De placitis Philosophorum* (lib. I). Il donne avec raison comme tenant de la liberté Cicéron (*De divinat.* et *de Natura Deorum*), lequel pour mieux assurer la liberté

uns croyaient que la volonté humaine était nécessitée par l'enchaînement des causes, par l'influence du ciel et des étoiles ; les derniers attribuent la nécessité au concours divin, à la motion divine ou encore à l'efficacité du vouloir divin et de la grâce. Suarez observe que ces philosophes et ces hérétiques auraient dû parler plutôt de la nécessité intrinsèque qui étreint la volonté humaine ; si la volonté pouvait se déterminer elle-même, elle ne subirait pas nécessairement l'influence des causes extérieures.

C'est au contraire une liberté intrinsèque, provenant de sa nature même, que Suarez revendique pour elle ; et il la prouve tant par le consentement presque unanime des philosophes, que par l'expérience que nous en avons. Nous sentons que nous pouvons agir ou ne pas agir, faire ceci ou cela. Les conseils et les préceptes, les promesses et les menaces, les louanges et les blâmes ne sont pas de simples moyens de dressage, car leur effet n'est pas infaillible, et après avoir été soumis à leur influence, l'homme se sent encore libre. L'objet ne nous nécessite pas, et « en bien des cas, si nous choisissons un moyen de préférence à un autre, c'est simplement parce que nous le voulons ». Ce n'est pas le dernier jugement pratique qui emporte l'assentiment, comme le pensent les thomistes [1] ; indépendante des objets extérieurs, la liberté ne l'est pas moins vis-à-vis de l'intelligence qui les lui présente. Ainsi d'une part, Suarez admet que dans la raison se trouve « la racine adéquate de la liberté » ; de l'autre, même quand la raison est sortie d'indifférence

humaine avait même cru devoir nier la prescience divine. — Comme hérétiques, d'après S[t] Augustin, Fisher et Bellarmin, il nomme seulement Simon le Mage, Bardesane, Priscillien, Manès, puis Wycleff, Luther et Calvin.

1. Tous les thomistes ne pensent pas ainsi. (La prop. 21 dans le catalogue de thèses thomistes, approuvées en 1914 par la Congrégation des Études, dit bien que l'élection suit le dernier jugement pratique, mais elle ajoute : c'est d'ailleurs la volonté qui fait que ce jugement soit le dernier. « Sequitur electio judicium practicum ultimum : at quod sit ultimum voluntas efficit. ») Le P. Hugon, O. P. s'exprime ainsi: « Judicia quidem practica multa fieri possunt, at unum est quod dicitur *ultimum* et a voluntate imperatur, quoque stante infallibiliter movetur voluntas, nec dissentire potest in sensu composito, secus sibi ipsi contradiceret. » (*Metaphysica*, I[a] p. p. 198).

pour s'arrêter à un parti, la volonté reste libre, car elle est libre en elle-même [1]. — L'indifférence de la raison, le caractère universel de sa connaissance qui s'étend à la fin comme aux moyens, aux moyens nécessaires comme aux moyens facultatifs, est pour Suarez la preuve métaphysique positive de la liberté, car l'indifférence de l'intelligence se communique naturellement à la volonté. La preuve négative est qu'on ne peut attribuer à Dieu les actes coupables des hommes qui lui seraient pourtant imputables sans la liberté.

3. — Dieu lui-même est libre, et comme nous le sommes par participation, nous ne le serions pas si Dieu était nécessité [2]. Pourtant, si l'on se plaçait dans l'hypothèse chimérique où nous aurions la liberté sans que Dieu eût le même privilège, il faudrait dire que son concours à notre acte, étant empreint du caractère de nécessité, communiquerait à notre acte le même caractère, quelle que fût par ailleurs en principe la liberté de notre faculté de vouloir. Dans un cas de ce genre, notre acte aurait beau être produit par une faculté libre, il ne serait pas libre lui-même parce que sa production serait nécessitée par le caractère même du concours divin.

1. Que la volonté soit libre, et elle seule, à l'exclusion de l'intelligence, c'est ce qu'affirmaient en définitive tous les théologiens bien que Durand eût placé la liberté dans l'union des deux facultés (*In II Sent.* d. 24, q. 3) et que St Thomas en un endroit de la *Somme Théologique* (I. II. q. 1, a. 1) ait tenu un langage assez semblable. (D'ailleurs, dans le reste de ses œuvres, le Docteur Angélique tient le langage ordinaire I p. q. 83, a. 3 ; I. II, q. 13, a. 1 ; *In II Sent.* d. 24, q. 1.) Mais la question qu'agite spécialement Suarez est de savoir quel rapport il y a entre l'indifférence de l'intelligence et la liberté de la volonté ; certains voudraient que l'indifférence de l'intelligence ne fût qu'une condition de la liberté ; avec les thomistes, Suarez va plus loin, parlant de racine adéquate, ce qui revient à dire cause, mais ce qui rend un peu inattendu le reste de sa thèse.

2. Scot estime que nous ne serions pas libres si Dieu était nécessité, parce que dans la motion imprimée à l'âme, le caractère nécessaire de l'action divine se transmettrait à la nôtre (*In I Sent.* d. 1, q. 1 d. 4, q. 4 ; d. 38, ad 1 ; d. 39 § Quantum ad Ium) : avis suivi par les scotistes comme Fr. de Cordoue et partagé par quelques thomistes de l'époque voisine de Suarez. — St Thomas était, somme toute, d'un avis opposé ; dans la *Somme Théol.* (I p. q. 19, a. 8) il déclare que le caractère contingent ou nécessaire des choses créées ne vient pas des causes secondes, mais de ce que Dieu veut (librement ou non) le leur attribuer.

D'ailleurs Suarez retouche ensuite quelque peu cette assertion générale dont la doctrine se retrouve dans tous ses traités sur la question de la liberté. Il observe que si le concours et la motion de Dieu étaient moindres qu'il ne l'a supposé, et ne dépassaient pas la mesure du concours et de la motion que Dieu nous fournit en fait, la liberté de l'acte humain resterait entière. Volte-face assez brusque, et dont Suarez ne semble pas avoir aperçu l'importance. D'après le premier énoncé, tout concours fourni nécessairement par Dieu rend nécessaire l'acte de la cause libre ; d'après le deuxième, il ne nécessite que s'il est doué d'une certaine intensité. On ne peut concilier ces deux sentiments. Le deuxième implique la conception du concours reprochée à Molina [1], d'après laquelle l'action divine et l'action humaine seraient comme coordonnées, chacune faisant une part du travail [2]. Ce n'est pas ainsi que les thomistes entendent le concours divin : pour eux, l'homme et Dieu sont l'un et l'autre cause totale, chacun à sa manière, et c'est ainsi que d'ordinaire Suarez l'entend lui-même.

Si l'on se place maintenant dans l'hypothèse vraie d'un Dieu donnant librement à la créature raisonnable son concours et sa motion en vue d'un acte libre, le désaccord apparaît à nouveau entre Suarez et l'école thomiste. Celle-ci, surtout depuis Bañez et ses disciples, Ledesma [3] et Alvarez, insiste tellement sur l'efficacité du vouloir divin qu'elle déclare déterminée et prédéterminée *ad unum* la motion

1. Suarez a précisément défendu Molina en assurant que le reproche portait à faux et en donnant lui-même une autre notion du concours simultané.

2. En concevant ici cette action divine comme pouvant être plus ou moins intense, Suarez la rapproche à tort de la grâce ; celle-ci en effet est plus ou moins forte selon les effets qu'elle doit produire et Dieu peut l'offrir avec plus ou moins d'abondance selon le degré de sainteté qu'il veut voir en tel acte humain : chacun de nos actes est susceptible d'être aidé par des grâces divines plus ou moins puissantes, mais il n'est susceptible que d'un concours, parce que le concours le fait ce qu'il est ; il n'y ajoute pas, il le constitue.

3. Pierre de Ledesma, O. Pr. († 1616) professeur à Salamanque depuis 1604. Principaux ouvrages : *De divina perfectione, in I p.* S. Th. (q. 3-14), 1596. — *De divinae gratiae auxiliis,* in I p. (q. 19, 23) et I^am^ II^ae^... 1611.

divine, la prémotion divine sans laquelle aucun acte humain ne peut être posé. De sorte que la liberté se trouve en fait nécessitée, bien que les thomistes disent que la volonté ne perd pas pour autant sa liberté foncière, que le jugement demeure indifférent, qu'aucune contrainte ne vient de l'objet et que cela suffit pour que la volonté soit libre, quelle que soit la force de la motion divine. Pour Bañez, l'acte libre est simplement l'acte produit par la volonté relativement à un objet qui lui est proposé par un jugement indifférent de la raison [1].

Définition incomplète, et que Suarez déclare n'avoir rencontrée dans aucun théologien antérieur. Car la liberté, affirme-t-il, ne saurait être définie par l'indifférence du jugement ni par celle des objets sur lesquels le jugement se prononce ; la racine de la liberté n'est pas la liberté elle-même ; c'est dans la nature même de la volonté que la liberté doit trouver son explication la plus prochaine, et l'on ne saurait donner un acte comme libre, s'il émane d'une faculté nécessitée par l'action divine, quel que soit par ailleurs l'état d'indifférence de l'intelligence qui est une autre faculté. L'acte qui émane d'une faculté nécessitée est nécessité lui-même, et c'est une merveille, selon Suarez, que les thomistes de son temps, moins logiques que les protestants, veuillent à toute force le déclarer libre ; de la liberté ils ne gardent que le mot, car les protestants qui la nient ne la suppriment pas autrement, et selon le témoignage autorisé de Stapleton et de Fisher, l'illustre évêque de Rochester, Luther et Calvin ne parlaient pas avec plus de force que l'action souveraine de Dieu sur ses créatures libres [2].

1. «... novam et defectuosam definitionem actionis liberae, scilicet, ut sit actio a voluntate elicita circa objectum per judicium rationis indifferens propositum. Nullus enim, quod ego viderim, ante Dominicum Bannez, illam definitionem liberae actionis tradidit. » *De gratia*, Proleg. I, cap. 4, n. 15. — Sur toute cette question, Suarez renvoie à Bañez, *In I p.* q. 19, a. 10, dub. 1.

2. Suarez se déclare fondé à attribuer son sentiment sur la liberté « illis catholicis scriptoribus qui hac aetate haeresim Calvini impugnarunt, eo quod negaret libertatem nostrarum actionum, quamvis ille non aliam necessitatem tribuat actibus nostrae voluntatis, nisi ex quadam suppositione antecedente et extrinseca, et non immutante judicium rationis. Neque illum errasse credunt quia putaverit illam necessitatem sufficere

Il faut donc corriger une théorie aussi dangereuse. Supposé qu'un acte libre ne puisse exister sans motion divine [1], et même sans motion préalable, cette motion est à ranger parmi les conditions nécessaires après lesquelles la volonté peut encore se déterminer. Quant au concours divin, si on le comprend bien, il ne fait pas obstacle à l'acte libre, puisqu'il le constitue [2]. Suarez exige donc pour qu'un acte soit vraiment libre, que la volonté demeure maîtresse de son choix après que toutes les conditions nécessaires à l'acte libre auront été posées tant du côté de Dieu que du côté de l'homme [3]. Si les Pères ont moins songé à préciser de la sorte la définition de la liberté, c'est, selon Suarez, qu'ils n'imaginaient pas qu'on pût voir dans l'action divine une influence nécessitante ; à plus forte raison, n'imaginaient-ils pas qu'on pût déclarer en même temps un acte

ad tollendam libertatem, sed quia talem necessitatem induxerit, supponendo eam repugnare libertati. Id constat ex Stapletonio, Bellarmino et aliis quos lib. 3 et 5 referemus. » *De gratia*, proleg. I, cap. 6, n. 11. Il cite de Stapleton le *De justificatione*, de Bellarmin le *De gratia et libero arbitrio*.

« Quantum ex recentioribus scriptoribus qui contra haereticos hujus temporis scripserunt colligitur, Lutherus et Calvinus eorumque sectatores dicunt nos determinari a Deo in singulis actibus ; differunt tamen a viris catholicis qui hanc sententiam sequuntur, quod hi non negant voluntatem humanam libere operari, quia negant ex illa praedeterminatione voluntatis sequi eam necessitatem operandi quae libertatem prorsus excludat ; illi vero, cum videant ex praedeterminatione illa hanc sequi necessitatem, ut sunt impudentes et Ecclesiae rebelles, aperte etiam libertatem negare non sunt veriti. Hinc Lutheri vox illa est apud Roffensem : *Homo multa solet proponere, coactus Dei providentia* ; et illa : *Non sicut nos, sed sicut ille vult, ita vivimus, facimus, etc....* » (Opusc. I. lib. I *de concursu*, cap. 12, n. 1).

1. *Ibid.* cap. 17, n. 9.

2. *Ibid.* et Disp. *Metaph.* (*Loc. cit.*)

3. Cette formule que Suarez donne à maintes reprises comme courante dans l'École, bien que discutée par plusieurs thomistes de son temps, ne doit pas être attribuée au dominicain dissident Robert Holkot, comme le font certains. On la trouve presque en propres termes dans Némésius, év. d'Émèse (Ve siècle) *De natura hominis*, cap. 35 (Migne, P. G. t. 40, p. 746) dans Hervé (Qu. 1), Capreolus (*In I Sent.* d. 6, q. un. a. 3 ad arg. Scoti contr. 4am concl.), D. Soto (*De nat. et grat.* l. I, c. 16) ; — Henri de Gand, *Quodlib.* 1, q. 16 ; Scot. *In II Sent.* d. 25, q. un., Ockam, *Ibid.* et *Quodlib.* 1, q. 16 ; Marsil. *In II Sent.* q. 16, a. 4 ; Biel, *In II Sent.* d. 25, q. un. n. 3, dub. 3 et 4 ; d. 48, c. 3. — Elle est admise dans un certain sens par Jean de St Thomas, *De anima*, q. 12, a. 3 ; les Complutenses (Carmes), *De anima*, l. 3, q. 11, § 1 ; Billuart, *De actibus hum.* diss. 2, a. 1, § 4.

nécessaire et libre, nécessaire dans sa cause, libre dans sa nature [1].

A vrai dire, les thomistes du temps n'acceptaient pas, du moins uniquement, la définition de Bañez et ils disaient eux aussi, mais sans préciser davantage, que l'homme peut agir ou ne pas agir, même une fois posées toutes les conditions nécessaires à l'acte, mais ils l'entendaient avec des restrictions. Les uns prenaient, comme il convient, le verbe pouvoir dans le sens composé, mais, ainsi qu'on l'a dit, ils se refusaient à mettre l'action divine parmi les conditions antérieures requises pour un acte humain. Les autres prenaient le verbe pouvoir dans le sens divisé et ils entendaient les choses de la façon suivante : la volonté serait libre, même quand, les conditions préalables une fois posées, il est nécessaire qu'elle agisse, parce qu'elle garde malgré cela le pouvoir de ne pas agir, pouvoir qu'elle manifesterait si l'une des conditions posées venait à disparaître. Suarez repousse cette deuxième interprétation avec plus de force encore que la première. Une liberté de ce genre, dit-il, existe dans les facultés les moins libres de l'homme ou de l'animal, et c'est une nouveauté dans l'école, qu'on ne connaissait

1. « Neque etiam dicebant (haeretici) Deum necessitare voluntatem auferendo illud judicium, aut intellectum hominis perturbando, sed solum sua voluntate vel praescientia ita praemovendo voluntatem ut illam necessario faciat operari, ut constat tam ex antiquis erroribus Manichaei, Abaelardi, quam ex novis Calvini, Lutheri, etc. At vero, si stante judicio rationis integro, non posset voluntas necessitari per quamcumque motionem vel efficientiam Dei in ipsam, facillimum fuisset Patribus et Catholicis impugnantibus eos redarguere, eo quod per solam motionem extrinsecam dicerent voluntatem necessitari, cum, ea non obstante, ex judicio rationis de se indifferenter operetur, quod ad libertatem sufficit. At Patres nunquam ita respondent, vel impugnant errores illos, sed supponunt potius necessitandam fore voluntatem per talem motionem, si daretur, non obstante judicio rationis. Et ideo negant dari talem motionem necessitantem, non quia impossibilis sit, sed quia Deus sapienti sua providentia ita gubernat, ut talem motionem (utique de lege ordinaria) illi non imprimat. » *De Gratia*, Proleg. I cap. IV, n. 10. Alvarez objectait divers textes de S[t] Anselme dans son livre *De Concordia*, c. 1 et 2, et dans le *Cur Deus homo*, lib. 2, c. 18 sur la nécessité antécédente et conséquente. Suarez interprète ces textes d'après Alexandre de Halès (I p. q. 24, memb. 4 et 5), Albert (In I, dist. 38, a. 4) ; Richard de Middletown, q. 6 et surtout, « gravissime omnium », l'adversaire principal de Wycleff, Thomas Netter (Waldensis) dont en 1566 on avait réédité à Salamanque le grand ouvrage *Doctrinale antiquitatum fidei christianae* (lib. I, c. 25).

point avant les controverses récentes sur la grâce efficace. Il ne rejette d'ailleurs pas pour autant la distinction du sens composé et du sens divisé dans les graves questions de la liberté et de la grâce, comme Ledesma le lui a reproché [1] ainsi qu'à Molina et Vasquez, mais il croit inutile de s'en servir ici dans le sens que l'on dit pour maintenir en dépit du sens naturel des mots un fantôme de liberté. Ledesma lui reprochait en même temps d'être disciple infidèle de St Thomas. Suarez est heureux que la première accusation ait été si peu fondée ; il ose en conclure que la deuxième ne l'est guère moins, et qu'elle ne lui portera pas auprès des esprits sérieux un plus sensible préjudice.

Comment d'ailleurs les thomistes peuvent-ils parler de prédétermination et de prémotion sans se contredire eux-mêmes ? L'on peut parler de motion divine si l'on veut dire simplement que Dieu opère à sa manière de cause première dans les créatures le mouvement dont celles-ci sont les causes secondes, et l'on peut de même dire que Dieu détermine les actes des hommes si l'on veut seulement marquer qu'il concourt de la même façon à nos libres déterminations ; l'on pourrait même, si l'on y tenait absolument, appliquer à chacun de ces termes le préfixe auquel tiennent tant les bannésiens pourvu qu'on ne lui fasse pas signifier une priorité de causalité, mais seulement une priorité de nature, de supériorité, d'indépendance. A vrai dire il est préférable de s'abstenir de cette dernière expression à cause du sens courant qui lui est donné et de l'erreur où elle engage facile-

1. « Dicit Ledesma (art. 12, ad 9) modernos theologos, qui non sunt (ait) ex schola D. Thomae, irridere illam distinctionem acceptam a Patribus et scholasticis quos oportet venerari. Per quos modernos non nisi scriptores Societatis Jesu intelligit, praecipue vero Molinam, Vasquez et me, quos nominat. Sed nullum locum affert ubi illa distinctio, ut a Patribus et theologis data est, a nobis reprobatur. Imo citat loca in quibus illa utuntur, Molina in Concord. q. 14, disp. 38 in fine ; Vasquez, I p. disp. 66, cap. 3 ; et Suar. disp. 14, sat. 9. Unde quia aliquando reprobamus falsam aliquam explicationem illius divisionis, ideo nobi attribuunt quod illam rejiciamus vel irrideamus, quod ego admonui lib. I de Auxil. cap. 3, n. 9 et 10, quem locum et verba mea refert dictus auctor et nihil respondet. Quapropter, si non majori fundamento me vocat alienum a doctrina D. Thomae quam illius distinctionis impugnatorem, nihil profecto nomini nostro ant doctrinae officere potest. » *De Gratia*, proleg. I. cap. 6, n. 4.

ment ceux qui en usent. Scot ne l'a pas employée, il s'est borné à dire que la détermination libre de Dieu se communique à nos actes pour les rendre libres, et de cela même « les thomistes les plus anciens et les plus graves, comme Capréolus et Cajetan, l'ont blâmé [1] ». Et les thomistes modernes prêtent davantage encore à la réfutation. Si la volonté n'est mue que par le jugement ainsi qu'ils le disent, comment peuvent-ils soutenir que Dieu détermine la volonté, sans se servir du jugement, et en maintenant l'indifférence de cet acte d'intelligence ; l'indifférence du jugement est tout le contraire de la prédétermination *ad unum*. On dira peut-être que la prédétermination et la prémotion à un acte libre ne le nécessitent pas, mais au contraire le rendent libre. Ceci est un grand mystère, comme les thomistes le reconnaissent volontiers, mais de plus un mystère parfaitement inintelligible [2]. Car enfin qu'est-ce que prédéterminer à un acte nécessaire, sinon agir sur la faculté pour le faire poser? ne sera-ce pas nécessairement la même chose de prédéterminer à un acte libre ? Si Dieu ne nécessite pas par la prédétermination, comment nécessitera-t-il [3] ? Certains en

1. Scot. *In I Sent.* d. 1, q. 1 ; d. 8, q. 9 ; d. 38, q. 3 ; d. 39, § Quantum, et § Viso de contingentia ; dist. 41 et 47 ; in II, d. 1, q 3 ; in IV, d.1, q. 1, art. ult ; d. 49, q. 6, § Dico ergo, versic. Ad propositum. (Cf. Suarez, *Opusc.* 1, lib. 1, cap. 5, n. 6 et cap. 13, n. 1 : « Antiquiores et graviores thomistae in hoc sensu improbant hanc Scoti sententiam, ut Cajetanus quem supra citavi et Capreolus, quem cap. seq. referam. »)

2. D'après les thomistes dont Suarez rapporte le sentiment, « utrumque praedefinivit Deus, scilicet, et quod voluntas nostra velit, et quod libere velit, et ideo utrumque illa sua efficaci et suavi motione operatur. Quod si instemus, fortitudinem et suavitatem ita explicatas non posse conjungi simul, quia contradictionem involvunt, jubent nos credere ita esse quod aiunt, etiamsi humana mens id assequi non possit. » (*Opusc.* I. lib. I cap. 5, n. 5) Et ailleurs (cap. 13, n. 2, contre D. Scot) : « Sed quis capere potest voluntatem participare libertatem per motionem qua ab extrinseco agente determinatur ad unum ? In quo enim consistit haec participatio libertatis, cum libertas in indifferentia consistat, quae per hanc praemotionem potius aufertur ? »

3. *Ibid.* n. 6 et 7. Suarez observe cependant qu'il combat seulement la prédétermination physique proprement dite. Faisant allusion dans ce passage à sa théorie de la grâce convenable, il note que « Dieu peut mouvoir la volonté de façon efficace, c'est-à-dire infaillible et de la même façon faire en sorte que la volonté agisse librement » parce que la grâce ne contraint pas la volonté ; mais que la prédétermination physique est tout autre chose.

viennent à dire que Dieu ne nécessite jamais la volonté, mais s'ils sont logiques et cohérents dans leurs explications, ils doivent dire semblablement que Dieu ne nécessite aucune de nos facultés et ainsi ils nient à nouveau la liberté ne l'attribuant à un trop grand nombre d'êtres qui manifestement n'en sont pas doués.

4. — La liberté est proprement et uniquement dans la volonté. Il ne faut pas dire avec Durand [1] qu'elle est en même temps dans l'intelligence, et que la liberté des deux facultés constitue la liberté totale. Il faut encore moins insister tellement sur l'origine intellectuelle de la liberté qu'on mette celle-ci en la raison plutôt qu'en la volonté. La raison n'est pas libre en face de son objet ; elle ne lui est indifférente que faute de le bien connaître ; Dieu est nécessité par la vérité et l'homme l'est aussi dans la mesure où il la connaît. La volonté au contraire demeure indifférente en face du bien parfaitement connu. En quel sens donc maintenir que la liberté a sa racine dans la raison ? car Suarez défend cette expression contre Scot et Henri de Gand [2]. Uniquement en ce sens que l'appétit ne vient logiquement qu'après une faculté de connaissance, parce qu'on ne peut se porter vers l'inconnu. Le jugement n'est pas indéterminé, mais il présente à la volonté des objets qui de soi sont indifférents à celle-ci, tout au moins dont l'excellence s'unit à quelques défauts ou désavantages, des biens très réels mais dont la connexion avec le bien en général n'est pas absolument nécessaire. Ainsi ne faut-il point parler avec Soncinas et Javelli [3], de l'indifférence du jugement, mais de celle de l'objet.

Mais la volonté n'est-elle pas à ce compte trop indépendante du jugement, et pourra-t-on encore en faire un appétit rationnel ? Soncinas et Javelli et « autres disciples modernes de S[t] Thomas » ne le pensent pas et exigent que l'acte libre soit *précédé* d'un jugement pratique prononçant

1. Durand. *In II Sent.* dist. 24, q. 3.
2. Scot. *In II Sent.* d. 25, q. 1. — Henri de Gand, *Quodlib.* 1, q. 16.
3. Soncin. IX *Metaph.* — Javell. *Ibid.* q. 4.

cette sentence : Voici le parti à prendre (*Hoc est eligendum*), ou donnant cet ordre : Agis ainsi (*Fac hoc*). C'est ainsi que la volonté serait déterminée *ad unum* ; autrement il y aurait en elle quelque chose d'irrationnel. Avis qui n'a plu ni à Scot ni à ses disciples, et que Suarez n'admet pas non plus [1], parce qu'il lui paraît en opposition radicale avec la vraie nature de la liberté qui est précisément, quand toutes les conditions antérieures ont été posées, de pouvoir encore agir ou ne pas agir. D'ailleurs Médina [2] avoue que « la volonté, tant que dure ce commandement efficace de l'intelligence, n'a pas la liberté d'y contredire ». Et Bellarmin [3], qui se range ici avec les thomistes, admet cette conclusion, disant même que la volonté suit en ce cas l'intelligence, comme celle des bienheureux aime Dieu parce que leur intelligence le contemple.

Mais Suarez demande si ce jugement dont on parle est porté librement. S'il n'est pas libre, la liberté n'existe plus nulle part, puisqu'elle est absente de l'intelligence comme de la volonté. S'il est libre, « comme Javelli finit par l'accorder après d'obscures et inutiles distinctions », Suarez demande s'il l'est comme produit par l'intelligence, *elicitive ex vi intellectus*, ou comme commandé par la volonté, *imperative a voluntate*. La première hypothèse ne peut s'admettre puisque l'intelligence n'est pas une faculté formellement libre ; et admettre la seconde, c'est détruire l'opinion de Javelli, puisque cela revient à dire non pas que l'intelligence détermine la volonté, mais que la volonté détermine l'intelligence ; ou si le dernier jugement détermine la volonté, c'est que celle-ci le veut bien, et qu'il a été lui-même choisi par un acte antérieur et libre de la volonté.

On dira que les deux actes d'intelligence et de volonté se déterminent mutuellement, la volonté agissant comme cause efficiente, l'intelligence comme cause finale. Mais cette

---

1. A moins comme le dit Suarez (Disp. cit. sect. 6), en appréciant le sentiment du pape Adrien VI (*Quodlib.* 4) sur le jugement qui précède la faute, qu'on n'entende par ces mots : *Hoc est faciendum*, la résolution même d'agir, l'acte libre lui-même.

2. Medin. *In I. II*, q. 9, a. 1, dub. 2 post 2am concl.

3. Bellarm. *De Gratia et libero arbitrio*, lib. 2, cap. 8.

solution ne saurait s'admettre : la présentation de l'objet à la volonté ne peut avoir comme cause efficiente l'acte de volonté qu'elle doit précisément provoquer ; la priorité de l'intelligence sur la volonté ne peut se concilier avec une priorité inverse de la volonté sur l'intelligence. « Le jugement de l'intelligence ne peut devoir sa liberté à l'acte de volonté qui le suit. Et la volonté ne peut être déterminée à un acte libre par un jugement qui serait issu de ce même acte. Par conséquent, ou bien la volonté est déterminée par un jugement nécessaire, ce qui répugne à la liberté ; ou bien la détermination libre ne provient pas d'un pareil jugement : ce qu'il fallait démontrer. » — Comment d'ailleurs le jugement pourrait-il déterminer la volonté de la manière que l'on dit ? « Il ne meut la volonté que par le moyen de l'objet qu'il propose ; or l'objet proposé n'apporte pas toujours de nécessité à la volonté, ni ne la détermine *ad unum* » ; ce qui n'empêche point la volonté d'agir. Si parfois le jugement paraît influer davantage, ce n'est point par sa vertu propre, c'est parce qu'il plaît à la volonté de le suivre. En résumé, ni la détermination ne précède l'acte libre, ni elle ne le suit ; elle s'identifie avec lui ; c'est en choisissant que la volonté se détermine et c'est en se déterminant qu'elle choisit [1].

Que reste-t-il donc de la théorie des modernes Thomistes ? Ceci seulement que la volonté requiert avant d'agir une information rationnelle afin de choisir en connaissance de cause, mais nullement que cette information nécessite le choix. Quand même l'intelligence serait déterminée au point de ne montrer à la volonté qu'un seul parti à prendre, celle-ci serait encore libre, soit qu'elle détournât l'esprit de l'action proposée, soit au contraire qu'elle continuât à en peser les avantages et les inconvénients, soit simplement qu'elle suspendît son acte.

1. *Opusc.* I, lib. I, de concursu, cap. 17, n. 3 : « ...plane convincitur, sicut voluntas eligit, ita etiam sese determinare; hae namque voces solum ratione et habitudine differunt ; nam electio dicitur per comparationem unius ad aliud, quia unum prae alio amatur, vel certe quia unum propter aliud acceptatur ; determinatio autem dicitur respectu ipsius voluntatis quae, cum esset indifferens, per ipsam electionem in hoc tendit potius quam in illud, et ita determinari dicitur. »

Et ainsi s'expliquent les défaillances de la volonté. Il ne faut pas les attribuer de toute nécessité au jugement ; elles peuvent provenir uniquement de la volonté elle-même. C'est le sentiment de Scot [1], de Biel [2], d'Almain [3] et des nominaux. Il est vrai, la faute est précédée le plus souvent d'une défaillance de l'intelligence comme l'irréflexion ; il est probable aussi que le choix de la volonté s'accompagne, ou est suivi logiquement d'un jugement pratique erroné ; mais enfin, absolument parlant, « pour que la volonté agisse mal, il n'est point nécessaire qu'il y ait erreur au préalable, ni dans le jugement spéculatif, ni dans le jugement pratique [4] ».

5. — Tous les actes de la volonté ne sont pas libres [5], et ceci se conçoit si l'on songe que la volonté est essentiellement une tendance, tandis que la liberté est seulement une de ses propriétés, laquelle peut ne pas s'exercer toujours. Certains, tel Cajetan, prétendent qu'on est libre dans le choix des moyens, mais non dans l'amour et la poursuite de la fin. Mais Suarez estime que ce sentiment a besoin de beaucoup d'explications et de réserves. Il met hors de cause tout d'abord la vie future où il estime avec les thomistes et contre Scot [6], que la volonté est déterminée même *quoad exercitium* à l'amour de Dieu. Quant à la vie présente, il estime qu'au contraire nous ne sommes déterminés *quoad exercitium* ni aux moyens, ni à la fin ; et il cite en sa faveur un texte de S[t] Thomas [7] d'après lequel durant la vie présente nous pouvons détourner notre esprit de la pensée de n'importe quel bien ; il ne fait même pas exception pour la première volition [8], tant il maintient le principe qu'ici-bas

1. Scot. *In IV Sent.* dist. 49.
2. Biel, *In III Sent.* dist. 36.
3. Almain. *Tract.* 3 *Moralium*, cap. de Prud.
4. Disp. *Metaph.* XIX, sect. 7, n. 10.
5. Disp. *Metaph.* XIX, sect. 8.
6. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 82, a. 2. — Capreol. *In I Sent.*, dist. 1, q. 3. — Cajetan, *In Sum. Theol.* loc. cit. — Ferrar. III, *S. contr. Gent.* c. 62. — Scot. *In I Sent.* dist. 1, q. 4.
7. S. Thom. *Sum. Theol.* I, II, q. 10, a. 2.
8. Contrairement à Capréolus (*In II Sent*, dist. 24, q. 1, a. 7), Cajetan

aucun objet ne peut s'imposer à nous de façon nécessaire[1]. Ce premier acte d'ailleurs n'est pas plus nécessaire *quoad specificationem* que *quoad exercitium*, car le premier objet suggéré par la pensée peut n'être ni la béatitude ni le bien en général, mais quelque bien particulier. Dès lors le premier acte de la volonté peut être bon ou mauvais moralement. Sans doute la première pensée est spontanée et peut venir à l'esprit sans que la volonté l'ait voulu, mais du moins il est au pouvoir de celle-ci de la faire disparaître dès qu'elle s'en aperçoit, ou de suspendre le jugement de l'esprit en prolongeant l'examen de la question.

Ce qui contraint la volonté *quoad specificationem*, c'est la fin proposée sous l'aspect du bien en général. Mais vis-à-vis des fins particulières, la volonté est libre ; car les biens qu'elles nous offrent ne sont pas sans mélange et Dieu même ici-bas peut ne pas exercer tous ses attraits sur l'âme, à raison des difficultés qui se rencontrent dans son service. Cependant, s'il peut y avoir liberté par rapport à la fin, c'est dans le choix des moyens que la liberté se montre de la façon la plus évidente et la plus parfaite.

6. — La liberté n'est ni dans le passé de l'acte, ni dans le futur [2]. Elle est dans le présent. Les Nominaux ont accepté cette position, mais en disant que la liberté n'existe dans l'acte que comme une conséquence de celle qui existait au moment de la délibération, ou à raison de la possibilité qu'on a d'interrompre l'acte [3]. Suarez pense au contraire que la liberté existe très réellement dans l'acte qu'elle pose [4] ; sans doute il n'est pas possible que l'âme s'abstienne en même temps qu'elle agit, et en un sens elle est détermi-

(*loc. cit.*), Ferrar. (*I* S. *contr. Gent.* c. 23 et III c. 89). Suarez tient ici avec Scot. *Quodlib.* q. 26 ; Henri de Gand, *Quodlib.* 12, q. 26, et Conrad Koellin, I, II, q. 9, a. 4.

1. Et seule l'influence de l'objet peut être en cause, dit Suarez ; on ne peut dire que la volonté soit déterminée par sa propre nature ; semblable doctrine n'a jamais été proposée par S[t] Thomas.

2. Disp. *Metaph.* XIX, sect. 9.

. Ockam, Biel, *In I Sent.* dist. 38.

4. Il cite en sa faveur Scot, *In I Sent.* dist. 39 ; Hervé, *Quodlib.* 1, q. 1, dub. 6 ; Capréolus, *In II*, d. 25 ; Grég de Rim.. *In I.* dist. 39.

née *ad unum* ; mais la liberté consiste à choisir alors qu'on en a le pouvoir, et ce pouvoir n'est pas détruit, il s'affirme au contraire alors qu'on l'exerce. Semblablement l'on ne dira pas que l'homme perd la grâce avant de pécher mortellement, mais tandis qu'il pèche [1]

7. — Par rapport à la cause première qui crée le monde librement, toutes les choses créées sont contingentes. Par rapport aux causes secondes, sont nécessaires de soi les effets qui dérivent intrinsèquement de la vertu naturelle et nécessaire de leur cause prochaine ; pourtant ils sont contingents si l'on songe qu'une autre cause peut empêcher la première d'agir. Si maintenant l'on envisage tout l'ensemble des causes secondes, et si toutes sont nécessaires, l'effet le sera également ; on ne peut en conclure cependant que la prévision scientifique peut être absolue, parce que nous ne connaissons point parfaitement la matière, et qu'« au prix des plus grands efforts nous pouvons à peine obtenir pour l'avenir des conjectures probables, bien loin de posséder une certitude infaillible » Et si dans cette série de causes fatales, une cause libre vient à s'intercaler, nos prévisions seront plus déroutées encore ; car en ce cas l'effet est « simplement contingent » Impossible à l'esprit limité d'une créature de prévoir avec certitude un futur libre ; puisque la liberté est maîtresse de son choix et qu'avant de le faire elle est indéterminée, impossible jusque-là de prévoir le résultat ; une des causes nous échappe. Toutefois Aristote [2] et Cicéron [3] ont cru à tort que pour cette raison Dieu ne peut prévoir avec certitude les actions libres de l'homme. Car du moment que la cause libre doit en fait agir de telle manière, la proposition qui énonce cet acte est vraie, et si l'esprit créé ne peut s'en rendre compte, ce n'est pas un obstacle pour l'intelligence infinie de Dieu dont le regard embrasse toute vérité et qui voit toutes choses comme elles sont. Science qui ne détruit pas la contingence,

1. Disp. *Metaph.* XIX, sect. 10.
2. Aristot. *De Interpretat.* lib. 1, c. 8.
3. Cicéron, *De fato et divinat.* (cité par St Augustin, *De Civit, Dei.* lib. V, c. 9). — P. L. t. 41, c. 149.

parce que détruire son objet serait se détruire elle-même, et qui ne la détruit pas parce que « la prévision des futurs libres n'est point leur cause, mais une simple intuition que Dieu en a »[1].

8. — Impossible d'admettre le destin (*fatum*), si ce mot indique une volonté capricieuse et nécessitante de Dieu, ou à plus forte raison une influence nécessitante pour Dieu[2] et pour nous des astres et de la nature[3]. Mais l'on peut et l'on doit dire que Dieu gouverne le monde matériel par des lois fixes et fatales[4] ; il suffit d'imiter la prudence de langage de St Thomas[5] qui se défiait de l'allure païenne de ce dernier mot, et aussi de noter la possibilité des faits de hasard, comme de laisser une place à l'intervention de la liberté humaine et de la toute-puissance de Dieu. — Le hasard n'existe pas pour Dieu qui a prévu de toute éternité la rencontre fortuite des causes qui provoque notre surprise ; parfois d'ailleurs nous croyons agir par hasard et nous cédons à une impulsion intérieure que Dieu nous envoie pour notre bien.

§ VI. — Conditions auxquelles est soumis l'exercice de la causalité efficiente[6]

Les conditions principales auxquelles est soumis l'exercice de la causalité efficiente sont qu'il y ait distinction entre

1. *Loc. cit.* n. 11.

2. Erreur attribuée à Abélard et à Wycleff par Alphonse de Castro, *Contra haereses*, aux mots : liberté, et futur contingent. (A de Castro, O. M. † 1558 archevêque élu de Compostelle).

3. Plotin, *Ennead.* 3. — St Augustin, *De Civit. Dei*, lib. V, c. 1, et *Confession*, lib. IV, c. 3. P. L. t. 41, c. 141 ; t. 32, c. 694, 696. — Albert le Grand, *Physic.* II, tr. 2, c. 19.

4. Rien de fatal, estime Suarez, dans la pluie, le vent et autres phénomènes du même genre qui souvent sont empêchés ou produits par l'action des esprits, la volonté ou la permission de Dieu.

5. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 116, a. 1. — Boèce admettait le mot de *fatum*, mais il le prenait dans un sens acceptable, *De Consolat.* lib. IV, pros. 6. P. L. t. 63, c. 815. (Cf. S. Thom. *loc. cit.* a. 2, ad. 3 et *Quodlib.* XII, q. 4)

6. Disp. *Metaph.* XVIII, s. 7, 8, 9.

l'agent et le patient, mais aussi rapprochement, et enfin dissimilitude et cependant proportion.

1. — Il peut sembler de prime abord que la *distinction* entre l'agent et le patient ne soit pas nécessaire ; les facultés de l'âme et certaines de leurs opérations sont en l'âme tout en étant produites par elle ; les êtres matériels (lourds ou légers) se meuvent, et surtout les vivants. Aussi les scotistes, Scot lui-même, Andréa, Grégoire de Rimini, Jandun [1] ont-ils nié l'universalité du principe aristotélicien : Tout ce qui est mû, est mû par un autre. Les thomistes avaient conclu de ce principe que le même être ne peut être en même temps en puissance pour recevoir, et en acte pour agir, mais Scot a contesté cette conclusion et affirmé qu'un même être peut être simultanément en acte virtuel et en puissance formelle, c'est-à-dire avoir force éminente pour produire une forme et capacité formelle pour la recevoir.

Suarez, avant d'entrer plus avant dans le détail, observe que de l'aveu d'Aristote [2], il n'y a pas nécessairement entre l'agent et le patient différence de suppôt, que la différence des parties ou des facultés peut certainement suffire.

Dans le cas de résultance naturelle, il lui semble qu'on puisse donner raison à Scot et dire que la même substance produit ses facultés et les reçoit ; toutefois Suarez estime que la substance n'est en ce cas que cause instrumentale, et que l'agent principal est celui qui a produit la substance.

Quand il y a efficience proprement dite et transitive, il faut distinguer êtres matériels et êtres spirituels. Le principe aristotélicien s'applique parfaitement aux premiers, et Suarez pense même qu'il n'a été affirmé que pour eux ; il s'applique aussi bien à l'augmentation qu'à l'altération, à la production qu'au mouvement local. On tire objection des corps lourds et légers, mais, dit Suarez, le principe sinon immédiat, du moins principal de leur ascension ou de leur chute, est leur auteur qui leur a donné leur gravité

1. Scot. *In I Sent.* d. 3, q. 7 ; *In II,* d. 2, q. 10 ; IX *Metaph.* q. 14. — Ant. Andrea, IX *Metaph.* q. 1. — Grég. de Rim. *In II Sent.* d. 6, q. 1, a. 3. — Jean de Jandun, VIII *Physic.* q. 12.

2. Aristot. VII *Physic.* in princ., VIII *Physic.* c. 4

ou leur légèreté [1]. Le mouvement des animaux provient en définitive du cœur qui lui-même est mû par l'âme ; Suarez se refuse ici à remonter jusqu'à l'auteur même du vivant, comme le faisait St Thomas suivi par Capréolus, Cajetan et Silvestre de Ferrare[2]. Quant aux êtres spirituels, il est assez embarrassé pour expliquer le mouvement local des Anges ; il l'attribue finalement à une faculté motrice que posséderaient les esprits, distincte de leur substance, et qui reçoit le mouvement de la volonté. Il applique ici le principe de Scot sur l'acte virtuel et la puissance formelle. Aristote, dit-il, n'a fait d'expériences que sur les corps, et n'a pas eu l'idée de parler du mouvement des esprits qu'il croyait immobiles [3].

A plus forte raison quand il y a action immanente, n'y a-t-il pas nécessairement de distinction réelle entre agent et patient. Il n'y a pas de distinction de suppôt, pas même de distinction de facultés ; l'action immanente précisément n'en comporte pas. — Il est vrai, dans les opérations sensitives, le principe substantiel actif diffère du principe substantiel passif : l'un est l'âme et l'autre est le corps. Mais les opérations rationnelles n'ont qu'un principe substantiel unique, à la fois actif et passif, qui est l'âme. — En ce qui concerne le principe accidentel, Suarez fait une différence entre les opérations de connaissance et d'appétition ; il admet que les premières, à raison de la *species* qui représente l'objet, exigent une certaine différence entre faculté

1. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 18, a. 1 ; *I contra Gent.*, c. 97. — Cajetan et Silv. de Ferr. *Ibid.* — Capreol. *In II Sent.* d. 6, a. 3.

2. S. Thom. *Opusc.* 15, *De motu cordis* (39, éd. Vivès, t. IV).

3. Suarez tend nettement à ne voir dans le principe : *Omne quod movetur ab alio movetur*, qu'un principe expérimental, synthétique *a posteriori*. Pour les thomistes, c'est un principe analytique, réductible au principe de contradiction. Il faut noter cependant ce que dit Suarez pour échapper au reproche d'aller contre cette loi de l'esprit : « Il n'y a pas de contradiction, dit-il, à ce que la même faculté soit en acte premier, et en puissance à l'acte second immanent, parce que l'acte premier n'inclut pas formellement le second, mais seulement la vertu de le produire, vertu que peut avoir la faculté même qui doit le recevoir. » Mais Suarez oublie que le passage de l'acte premier à l'acte second ne peut précisément s'expliquer que par un facteur différent ; autrement le plus sortirait du moins ce qui est la formule même de l'évolutionisme et de l'immanentisme absolus. (Disp. *Metaph.* XVIII, s. 7. n. 43).

active et faculté passive ; mais comme l'appétition ne réclame pas ce substitut de l'objet, il déclare que l'immanence y est entière, et rejette toutes les explications proposées par les Thomistes pour introduire dans la production du phénomène une double cause accidentelle, l'une active, l'autre passive : l'explication de Soncinas [1] qui faisait de la connaissance de l'objet une cause et non une simple condition du désir, l'explication de Capréolus [2], de Cajetan et de Silvestre de Ferrare qui donnaient comme passive l'appétition de la fin attribuée par eux à l'auteur de la nature, et comme active l'appétition des moyens, c'est-à-dire la volition proprement dite [3].

2. — La condition de *proximité* n'était guère admise par les Scotistes et les Nominaux [4] qui admettaient l'action à distance pourvu que ce fût dans les limites d'une certaine sphère d'activité. Ils accumulaient en leur faveur des exemples tirés pour la plupart de l'ordre physique : le soleil qui agit sur la terre, le regard du fascinateur, l'action de l'aimant, la « torpedo » qui plonge les poissons dans la torpeur, l'imagination qui est au cerveau et qui agit sur le cœur, les esprits qui agissent à distance par mouvement local ou

1. Soncin. IX *Metaph.* q. 10, 11, 13.

2. Capreol. *In II Sent.* d. 25. — Cajetan, *In I. II.* q. 9, a. 4. — Silv. Ferrar. *In III, c. Gent.* c. 89. Suarez avoue que St Thomas s'est prononcé dans le même sens que ses commentateurs, surtout dans la Somme Théologique. Il aurait pu également citer l'article 3 de la question à laquelle il renvoie : « Voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. — Voluntas non secundum idem movet et movetur ; unde nec secundum idem est in actu et in potentia ; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit. » (a. 3) : « Necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicae (*cap.* 18) » (a. 4).

3. Il se refuse encore une fois à attribuer à une cause principale extrinsèque les actions immanentes et vitales de l'homme ; l'appétition de la fin ne lui paraît point passive en nous, mais active, et même souvent libre, produite avec le concours général de Dieu, sans que la volonté soit en cela l'instrument de la divinité.

4. Scot, *In I Sent.* d. 37 ; Fr. de Mayron, J. de Bassoles, Ockam, Biel, *Ibid.* Suarez cite dans le même sens Avicenne, *de Anima* s. 4, c. 4, et Alexandre d'Aphrodise, I *Metaph.*, comm. 18.

par leur parole. Les partisans de l'action à distance ajoutaient cet argument : il n'est pas probable que les créatures soient limitées dans leur action au point de n'agir que là où elles sont et dans la surface qui leur est immédiatement contiguë. Ils ne voyaient pas d'ailleurs comment, la surface n'ayant pas d'épaisseur, le mouvement pouvait se transmettre spatialement [1].

Les Thomistes, par contre, affirmaient la nécessité d'une présence immédiate, soit par contact physique, soit par présence substantielle selon que l'agent était un corps ou un esprit, et ils prouvaient même par là l'omniprésence de Dieu [2].

Suarez tient pour l'immédiation, et refuse même d'en déduire la nécessité du caractère limité des créatures, mais l'immédiation qu'il admet n'est point celle du suppôt ; celle de la vertu lui suffit, et il rend ainsi raison des phénomènes allégués par les Scotistes. Le mouvement communiqué par l'agent se transmet à distance, pourvu que l'espace intermédiaire ne soit pas vide (condition d'ailleurs toujours réalisée), pourvu aussi que les corps qui le remplissent n'interrompent pas la transmission, ce qui peut arriver. Mais Suarez complique sa solution en ajoutant que probablement à cette action instrumentale du milieu s'ajoute l'action même de l'agent, de manière qu'au contact du patient l'on puisse dire plus exactement que l'impression reçue est due à l'agent et non au milieu. Et il retouche encore ce sentiment en disant que le milieu entre l'agent et le

1. Sophisme ancien qui aboutit à la négation du mouvement, comme Suarez le fait bien remarquer.

2. Aristot. VII *Physic.* c. 2 et *I de Generat*, c. 6; Averroès ; Albert le Grand, *Ibid.* — S. Thom. *S. c. Gent.* III, c. 68 ; *Sum. Theol.* I p. q. 8, a. 1. — Cajetan, Silv. de Ferrar. *Ibid.* — Capréolus *In I Sent.*, d. 37. — Suarez écarte deux arguments invoqués par plusieurs thomistes. Certains prouvent l'impossibilité de l'action à distance par l'impossibilité de la transmission ; mais, dit Suarez, ce n'est pas la même action qui part de l'agent et franchit l'intervalle pour arriver au patient ; la transmission se fait d'une autre manière. D'autres invoquent la nature bornée du sujet, mais en ce cas, pourquoi vouloir que la thèse s'applique même à la nature infinie de Dieu ? — Suarez admet l'omniprésence de Dieu, mais il estime que même si Dieu ne possédait pas cet attribut, il ne laisserait pas de pouvoir agir partout à raison de sa puissance infinie dont la vertu peut se transmettre partout où il lui plaît, sans se laisser arrêter par la distance.

patient n'est pas nécessairement cause instrumentale, mais peut n'être qu'un intermédiaire requis pour la prolongation de l'action, par exemple si la qualité qui se communique au milieu ne produit pas son semblable.

Les esprits agiront de même sur les corps soit par présence directe du suppôt, soit simplement par présence de leur vertu transmise ; mais ils ne pourraient imprimer un mouvement local par l'intermédiaire d'un milieu qui ne serait pas mû, dit Suarez ; en ce cas le suppôt même doit être présent au patient. — Quant aux rapports des esprits entre eux, Suarez distingue le mouvement local qui comporte même solution [1], et la parole. Celle-ci offre des difficultés parce que nous n'en connaissons guère la nature et le mode. Suffit-il que l'ange veuille communiquer une pensée, pour que celle-ci devienne aussitôt objet ? Ou bien y a-t-il vraiment ici encore action d'un esprit sur l'autre ? et quelle est cette action ? s'exerce-t-elle à distance ou par présence de l'agent ? St Thomas concède que les esprits peuvent agir à distance et par un simple commandement de leur volonté [2], mais Suarez aime mieux ne faire aucune exception au principe et maintenir que deux anges doivent être rapprochés pour pouvoir communiquer entre eux.

3. — La condition de *dissemblance* n'est pas sans rapports avec la première. Suarez qui tient peu à ce que

1. Suarez accorde un lieu aux esprits non seulement à raison de leur action sur les corps, mais encore à raison de leur nature elle-même, bien qu'elle soit spirituelle. Il défend contre Vasquez (disp. 194, c. 3, § ult.) qui traitait son opinion de « frivole », la possibilité pour les esprits de se communiquer les uns aux autres un mouvement local. Vasquez estimait qu'une communication de ce genre appartient en propre aux substances corporelles. Suarez lui répond qu'il commet une pétition de principe, que le principe dont il se prévaut est justement celui qu'on discute. Pour lui, il se réclame surtout du fait théologique que l'ange peut être mû localement par Dieu. Il se félicite d'avoir vu son avis embrassé par plusieurs commentateurs modernes de la Somme, notamment Alex. Pesanti (I p. q. 53, a. 1, d. 52) et Cumel (I p. q. 53, a. 3, q. 5). Avant lui, s'était prononcé dans le même sens Major (*In II Sent.* d. 2, q. 7, in prob. Iae assert.) Cf. Suarez, *De Angelis*, lib. IV, q. 28 et seq. — Cumel voulait que le consentement de l'ange fût requis pour que cette action motrice s'exerçât sur lui avec efficacité ; Suarez estime que la seule condition est la force plus grande de celui qui imprime le mouvement.

2. S. Thom. Qu. *de Anima ; Quodlib. 6, a. 2 et 10 ; Sum. Theol.* I p. q. 107, a. 4 ; q. 16 *de Malo*, a. 1 ad 14.

l'agent et le patient soient distincts, n'exige pas non plus qu'ils soient très dissemblables. Il veut sans doute cette dissemblance parce que la logique exige que ce qui est en acte diffère *ut sic* de ce qui n'est qu'en puissance, mais cette dissemblance est simplement celle qui existe entre la possession et la privation. Par ailleurs il faut au contraire qu'il y ait ressemblance ou du moins proportion ; il faut que le patient ait capacité pour recevoir l'acte de l'agent, que cette capacité ne soit pas déjà actuée, et enfin que le patient ne résiste pas à l'action [1].

Certains auteurs allèguent contre la dissemblance requise par Aristote [2] certains faits d'après lesquels une qualité pourrait s'intensifier elle-même, mais Suarez qui ne les admet pas tous, ne les attribue quand ils sont réels, qu'à l'action d'agents extérieurs [3] Certains prétendent que le semblable peut agir sur le semblable, et Suarez le nie ; autrement l'on pourrait dire que deux choses chaudes se réchauffent mutuellement et élèvent progressivement leur température. On peut dire seulement que ces deux choses, au lieu d'être l'une agent et l'autre patient, agissent simultanément sur un troisième être qui sera plus chaud sous leur action commune que si une seule avait agi ; mais c'est sortir de l'hypothèse. Jamais d'ailleurs

---

1. Sur ce dernier point, Suarez distingue assez curieusement force résistive et force active : un patient peut manquer de force résistive, dit-il, et donc subir l'action de l'agent, mais être capable de réagir, s'il a plus de force active. C'est ne pas voir que dans la réaction, agent et patient échangent leurs rôles.

2. Aristot. *I de Generat.* c. 7, text. 46 et 48.

3. Par exemple l'eau des puits plus chaude en hiver qu'en été. Suarez rejette à bon droit l'opinion étrange d'Albert de Saxe (*I de Gener.*q. 15), de Marsile (*Ibid.* q. 17 et 18), de Paul de Venise (*Sum. de Generat.* cap. 23) qui expliquaient cette intensification de chaleur par le retour vers la source de la chaleur que celle-ci émettait et que les corps froids ne voulaient point recevoir. Les raisons qu'il fait valoir contre cette opinion sont d'ordre tout philosophique. Il critique avant tout les espèces qu'elle imagine, qui seraient instrument d'altération matérielle et qui auraient ce rôle impossible à jouer d'aller et de revenir. Il demande ensuite comment l'intensification pourrait se faire par une addition comme celle qui est décrite. — L'opinion de Nifo (*Ibid.* text. 195) et de Tolet (*Ibid*, q. 14) revient au même, bien qu'elle évite des imaginations aussi précises ; elle ne peut d'ailleurs éviter complètement les métaphores qui n'expliquent rien.

le patient ne pourra acquérir un degré de chaleur supérieur à celui des corps qui le chauffent, quel qu'en soit le nombre [1]

4. — A la différence de la causalité matérielle et formelle, la causalité efficiente n'est autre que l'action elle-même. L'action n'est pas un effet comme l'ont cru Hervé, Soncinas, Javelli [2] ; la causalité n'est pas un mode, du moins en règle générale, et en cela Suarez se range à l'avis de St Thomas et des « modernes les plus doctes »[3].

Si parfois la causalité ne se distingue de l'agent que comme un mode, c'est pour des raisons particulières, par exemple parce que l'agent est identique au patient, ou que l'effet diffère peu de l'agent, comme il arrive lorsqu'il n'en est qu'un mode.

La causalité efficiente donne l'être ; elle peut aussi l'enlever ; toutefois comme une action positive ne peut se terminer qu'à l'être et non au néant, la destruction d'une chose n'est due qu'à la production de la chose contraire ; les contraires étant incompatibles dans le même sujet, la forme nouvelle fait évanouir l'ancienne.

§ VII. — La cause finale [4].

1. — Le but peut-il être cause ? Il y a des difficultés à cela, observe Suarez, difficultés que l'usage du latin rend plus grandes parce que le même mot *finis* désigne à la fois le but et le résultat, que le résultat est au terme de l'action, et que l'idée de terme est en opposition avec celle de cause et de principe. Mais le but et le résultat ne se confondent pas, et somme toute l'équivoque verbale est aisée à dissiper.

1. Sur ce point, Suarez combat Marsile (*I de Gener.* q. 19), Nifo (*ibid*, text. 195, dub. 2, q. 2) et D. Soto (*II Physic.* q. 2), mais il se range à l'avis de Paul de Venise (*Sum. de Gener.* c. 23), d'Albert de Saxe (*I de Gener.* q. 15), d'Astudillo (*Ibid.* q. 21) et de Fr. de Victoria qu'il loue particulièrement. (Relect. *de Augm. charit.*).

2. Herv. *Quodlib.* 2, q. 1 ; *Quodlib.* 4, q. 8. — Soncin. V *Metaph.* q. 4. — Javell. *Ibid.*

3. S. Thom. V *Metaph.* c. 2.

4. Disp. *Metaph.* XXIII et XXIV.

Toutefois le but n'est pas toujours une réalité préexistante qu'on se propose d'atteindre, et qui par sa réalité peut exercer une action véritable sur l'agent ; ce peut être au contraire une réalité à produire et dont la sollicitation sur l'agent est d'une nature toute particulière, « métaphorique » pour employer le mot d'Aristote [1]. Comment dès lors maintenir avec les philosophes et le langage courant, que la cause finale exerce une causalité réelle ? C'est que cette causalité n'est pas nécessairement exercée par un être réel, mais peut l'être simplement par un être pensé. Le type s'en rencontre chez les êtres raisonnables, mieux connus que les autres [2] et chez qui l'amour de la fin et le choix des moyens, deux actes provoqués par la fin, montrent à l'évidence par leur caractère réel, la réalité de la causalité exercée par la fin, bien que celle-ci puisse n'exister que dans l'esprit. D'où il résulte aussi par voie de conséquence, que la causalité de la fin s'exerce surtout sur les agents intellectuels, et Suarez devrait même dire « uniquement » pour rester dans ses principes et se conformer à l'adage qu'il mentionne souvent à ce propos : *Nil volitum quin praecognitum.*

Pour contester l'existence de la cause finale, on a allégué que les êtres sur lesquels elle semble agir, sont suffisamment mûs par leurs tendances sans qu'il soit besoin de faire appel à l'attrait extrinsèque de la fin, mais Suarez estime que nos tendances ne s'agitent en nous et ne nous portent à agir que si leur objet leur est présenté au moins dans l'idée que s'en fait l'intelligence.

2. — Il y a diverses divisions de la fin, entre autres la fin objective à savoir l'objet même que l'agent veut se procurer (ainsi Dieu dans la vision béatifique, finis *qui* comparatur) et la fin formelle qui est l'obtention ou la possession de cet objet (soit la vision béatifique même, finis *quo*). Une autre division est celle de la fin en vue de

1. Aristot. *I de Generat.* text. 55.

2. Y a-t-il relation réelle de la cause finale à son effet ? Suarez ne le croit pas pour cela. Il incline même à le nier parce que la relation n'est pas réelle en tous les cas et qu'elle ne l'est pas, par exemple s'il s'agit de l'action divine. Finalement il laisse la chose douteuse. — Soncinas (V *Metaph.* q. 3) et Javelli (*Ibid.* q. 6) estiment que la relation est réelle.

laquelle l'agent se meut, (*finis cujus gratia agens movetur*) ; et de la fin à qui la fin précédente est procurée : *finis cui*. Cette dernière division donne lieu à une discussion ; laquelle l'emporte de ces deux fins ? Quelle est celle qui en mérite vraiment le nom ? Pour Aristote [1] c'est bien l'objet à quoi l'on tend ; pour Henri de Gand [2], Ockam [3] et Biel [4], c'est au contraire l'être à qui l'on veut procurer ce bien, car si on veut le perfectionner c'est qu'on l'aime pour lui-même d'un amour désintéressé qui est l'amour véritable, tandis que l'objet qu'on veut se procurer n'est à vrai dire qu'un moyen. — Suarez à son ordinaire prend une position moyenne, inclinant vers la solution moderne, tout en s'appliquant à en éviter les inconvénients. Il estime que la notion de fin se vérifie suffisamment dans *finis cujus* et dans *finis cui*, puisque les deux fins agissent sur la volonté ; il est même normal qu'il y ait ces deux fins simultanément ; si l'on désire la santé (*finis cujus*) c'est qu'on s'aime soi-même (*finis cui*). Mais au fond pour Suarez c'est *finis cui* qui l'emporte, et c'est ce but-là, déclare-t-il, que l'on aime davantage. Seulement il y a une difficulté ; car il s'ensuivrait que dans l'amour de concupiscence qui nous porte vers Dieu, nous aimerions Dieu moins que nous-mêmes. A cause de cela Suarez propose une solution double selon qu'il s'agit des biens particuliers ou du bien suprême ; et il la base sur l'expérience ; dans le premier cas, dit-il, nous préférons la personne au bien que nous lui procurons ; dans le second cas, nous préférons Dieu à l'être créé que Dieu béatifie. A notre avis, sur ce dernier point Suarez s'avance trop ; il est vrai que nous devrions préférer Dieu à nous-mêmes, mais en est-il toujours ainsi ? Il aurait pu dire que l'amour de concupiscence implique souvent une estime de Dieu qui le place au-dessus de tous les êtres créés ; mais tout désir de Dieu n'offre pas cette élévation.

1. Aristot. II *De anima*, c. 4 ; II *Physic.* c. 3 et 7 ; V *Metaph.* c. 2.

2. Henri de Gand, *Quodlib.* 2, q. 1. — Dans le même sens Suarez cite un passage de St Thomas (*Sum. Theol.* I, II, q. 26, a. 4).

3. Ockam, *In II Sent.* q. 3, a. 1.

4. Biel, *In II Sent.* d. 1, q. 5.

3. — Les effets [1] de la fin sont internes ou externes selon qu'ils se produisent au-dedans ou au dehors de la volonté.

C'est sous l'influence de la fin que celle-ci fait usage des moyens et tout d'abord commence par les choisir ; ce choix même d'ailleurs peut être considéré comme un moyen.

Mais, contrairement à l'opinion de Vasquez [2], Suarez estime que la volonté peut produire sous l'influence de la fin des actes directement relatifs à celle-ci, soit avant de l'obtenir, soit après l'avoir atteinte. Certains, tel Silvestre de Ferrare [3], admettent comme effet de la fin le désir qui porte vers elle, mais non l'amour initial parce que celui-ci ne provient pas de la direction vers la fin (*intentio ad finem*) ; Suarez appuyé sur Henri de Gand [4] et S[t] Thomas [5] rejette cette opinion parce que cette *intentio* n'est nullement un intermédiaire obligatoire entre la fin et les actes psychologiques qu'elle détermine. A Vasquez et Silvestre de Ferrare il oppose le principe thomiste que tous les actes humains sans exception sont en vue de la fin et par suite sont des effets de celle-ci. Et de nouveau il observe que l'amour de la fin, quand il en précède l'obtention, est vraiment un moyen de l'atteindre [6]. — L'amour de la fin qui en suit l'obtention, est sans conteste un effet de la fin. Quant à la joie qui en résulte, on ne peut non plus contester sérieusement qu'elle le soit ; la joie est elle-même une fin, si l'on veut, mais toute équivoque se dissipe si l'on dit qu'elle est un effet de la fin *cujus*.

Quant aux actions qui résultent du commandement de la volonté, elles sont en vue de la fin comme ce commandement même, et dès lors elles sont des effets de la fin, contrairement aux actions naturelles. Celles-ci échappent à

1. Disp. *Metaph.* XXIII, sect. 3.
2. Vasquez, *In I. II*[ae], disp. 2, c. 2.
3. Silvestr. Ferrar. I *contra Gent.* c. 75.
4. Henri de Gand. *Sum.* II p. a. 46, q. 6.
5. S. Thom. *Sum. Theol.* I, II, q. 1, a. 1., S. *c. Gent.* lib. III, c. 2, rat. 5 ; *In IV Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1.
6. Suarez en cela pensait comme les Philosophes de Coïmbre, et plus tard Jean de St-Thomas devait défendre la même manière de voir (*In II Physic.* q. 13, a. 3).

l'empire de la volonté ; elles sont effets de la fin en un autre sens, de la même manière que les êtres dépourvus de connaissance et leurs opérations.

4. — Toutes les causalités sont difficiles à définir, mais plus spécialement celle de la cause finale ; on ne voit ni quelle réalité, ni quel mode ce serait.

Certains se tirent aisément d'affaire ; ils disent que c'est simplement le fait pour l'action d'être accomplie en vue de la fin ; Aristote [1] n'a pas donné d'autre explication et Cajetan [2] estime impossible d'en dire plus long sur la « finalisation » ; elle ne peut être, selon lui, dans la volonté de l'agent ; autrement la cause finale l'y produirait à l'instar d'une cause efficiente ; elle n'est donc qu'un caractère de l'action. Mais l'inconvénient de cette opinion est de ne faire de la causalité considérée qu'une dénomination extrinsèque.

D'autres lui donnent plus de réalité ; ils y voient une motion distincte de l'acte de volonté et s'exerçant sur lui ; certains disent : *avant* qu'il ne soit posé [3] ; d'autres veulent que la motion simplement l'*accompagne*. C'est à ce dernier avis que Suarez se range ; si, selon le mot de St Thomas, « influere causae finalis est appeti seu desiderari » [4], il est clair que la finalisation ne peut précéder le désir ; ce qui le précède, connaissance de l'objet, ébranlement initial de la volonté, ou bien n'est pas en vue de la fin ou bien est un effet de son action, mais non son action même. — Cette action ne peut être que simultanée par rapport à l'effet, comme l'ont pensé St Thomas [5], Hervé [6] et Soncinas [7], et comme Ockam [8] l'a très nettement exposé.

Mais faut-il parler de tendance de l'agent ou d'action de la fin ? Suarez se refuse à admettre cette deuxième manière

1. Aristot. *II De anima*, c. 4.
2. Cajetan, *In II. II*, q. 17, a. 5.
3. D'une antériorité logique et chronologique.
4. S. Thom. *Qq. disp.* 22 *de Verit.* a. 2, et *de Potent.* q. 5, a. 1.
5. Ibid. ; et I *contra Gent.* c. 75, rat. 5.
6. Hervé, *Quodlib.* 2, q. 1 et q. 8.
7. Soncin. V *Metaph.* q. 2.
8. Ockam, In II *Sent.* q. 3, a. 2.

de voir qui paraît cependant de prime abord[1] seule compatible avec le caractère actif de toute causalité et qu'avait défendue Fonseca[2]. Il lui reproche de mettre la causation dans la fin plutôt que dans l'être qui subit son action, reproche qui concorde avec sa théorie générale de l'action et de la passion ; il lui reproche moins justement d'attribuer à toute fin une existence réelle, ce que ne disait pas Fonseca, et même de vouloir que la finalisation soit connue et actuellement pensée pour pouvoir s'exercer. On voit au moins par là (une fois de plus) que Suarez n'était pas aveuglé par l'amour de son ordre et que ses frères en religion n'étaient pas plus que d'autres à l'abri de ses critiques. — Quant à lui, comme il parle non seulement de motion qui accompagne l'acte, mais d'identité réelle entre l'acte et la motion, il est un peu gêné pour les distinguer ensuite ; il met entre eux une simple différence de raison et rappelle qu'un même acte peut être à deux points de vue différents causalité et effet.

5. — Le sentiment commun des Docteurs est que la fin doit, pour attirer l'agent, se présenter sous un aspect de bonté[3] : c'est cela qui la constitue prochainement comme cause finale. Seuls les Nominaux[4], et dans une certaine mesure Scot[5], ont cru que le mal comme tel pouvait attirer ; c'était méconnaître la vraie portée de l'expérience, et oublier qu'une faculté ne peut tendre que vers son objet. Le mal n'exerce même d'action répulsive qu'à raison du bien dont il est la négation et qui attire en sens contraire. Mais le bien apparent peut attirer comme le bien réel, parce que

1. Si l'on ne songe au caractère particulier de la cause finale.

2. Fonseca, V *Metaph.* q. 13.

3. « Communis consensus Doctorum omnium esse videtur, bonitatem esse proximam rationem, sub qua finis movet, atque illam esse, quae constituit finalem causam, dans illi (ut ita dicam) virtutem ad causandum. » (Disp. *Metaph.* XXIII, sect. 5, n. 2). Suarez rappelle avec raison que S[t] Thomas et Aristote sont formels sur ce point et que pour eux il n'y a pas de différence réelle entre le bien et la fin.

4. Ockam, *In III Sent.* q. 13, dub. 3. Suarez montre que l'avis d'Ockam est contraire à l'avis des Pères non moins que des philosophes et il cite entre autres S[t] Grégoire de Nysse, S[t] Augustin et S[t] Jean Damascène.

5. Scot. *In I Sent.* d. 1, q. 4, circa finem ; et *In II*, d. 43, q. 2.

la cause finale n'attire que si elle est connue. C'est proprement le bien honnête qui attire, et non le bien utile qui n'est pas aimable pour lui-même ; quant au bien agréable, à vrai dire, il ne l'est pas non plus ; toutefois Suarez concède à Aristote, d'ailleurs comme à regret, qu'on peut le considérer comme un bien réel *per se amabile* pourvu qu'on le subordonne au bien honnête.

A propos de l'utile, Suarez maintient fidèlement la doctrine thomiste contre les assertions des Nominaux, notamment de Biel[1]. Le moyen, comme tel, ne peut exercer la causalité finale ; il ne le peut que si on le considère comme une fin. Comme moyen, il est objet de la volonté à un titre différent de la fin ; il n'est pas objet formel comme celle-ci, mais objet matériel (*materia circa quam*) ; Kœllin [2] disait à peu près dans le même sens objet *per accidens*.

Tout acte de volonté est d'une certaine façon relatif à la fin ou aux moyens en vue de la fin ; le bien en général dont parle Scot, est lui aussi, en tant que bien, aimable pour lui-même.

Les négations ou privations peuvent exercer la causalité finale, mais ce sont moins elles que le bien opposé ou encore le bien qui en résulte.

Quant aux relations, Suarez distingue les prédicamentales d'avec les transcendantales. Les premières qui résultent d'un fondement et d'un terme ne sont aimables qu'à raison de leur fondement ou pour la concomitance de leur terme. Les secondes peuvent l'être pour elles-mêmes ; car elles impliquent l'être soit qu'elles aient leur entité, soit qu'elles soient incluses dans le concept de choses absolues [3].

6. — Nous avons parlé de la cause finale *in actu primo remoto*. Si nous l'envisageons *in actu primo proximo*, la question est de savoir si elle agit comme être réel ou comme être connu [4] ; la connaissance qui est certainement néces-

1. Biel, *In II Sent.* d. 1, q. 5, a. 1. (Cf. Ockam, *Ibid.* q. 3.)

2. Conr. Koellin, *In I. II*, q. 1, a. 1.

3. Cf. *supra*, p. 155.

4. Disp. *Metaph.* XXIII, sect. 8.

saire, n'est dans la première hypothèse qu'une condition, tandis que dans la deuxième elle est un élément constitutif [1] de la cause finale.

C'est la première opinion qu'admet Suarez avec Scot, Ockam, Biel, Cajetan et Silvestre de Ferrare contre Soncinas et Médina [2], non point qu'il se déjuge et veuille que la cause finale préexiste dans son être réel à l'action qu'elle provoque ; il veut dire seulement que si la cause finale ne préexiste pas, l'acte provoqué tend à lui donner l'existence, et c'est cette existence qui l'a inspiré dans la pensée que l'agent s'en faisait. — La connaissance de l'objet n'est donc qu'une condition pour y tendre et ce n'est pas vers « une bonté connue ou pensée » qu'on tend, mais vers une bonté réelle. Condition nécessaire, car la volonté ne peut se porter vers l'inconnu, bien que La Palu, peut-être Ockam, et divers mystiques [3] aient cru le contraire possible à la puissance de Dieu, se séparant de Biel [4] et de Denys le Chartreux [5]. — La connaissance requise est la connaissance rationnelle puisque la volonté est un appétit rationnel ; et pour une motion parfaite il faut non seulement une idée, même si cette idée inclut un jugement virtuel, mais un jugement réel et explicite [6]. L'animal n'est pas cependant privé de toute perception de la convenance des objets ; Suarez, comme St Thomas, dit que « la brebis fuit le loup parce qu'elle l'*estime* nuisible »[7].

1. Scot, *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 3. — Cajetan, *In I II*, q. 1, a. 1. — Silv. Ferrar. I *contr. Gent.* c. 44.

2. Soncin. V *Metaph.* q. 3. — Médina, *In I. II*, q. 1, a. 1. A ces deux auteurs et à quelques autres Thomistes du siècle, qu'il ne désigne pas nommément, il donne comme devancier Avicenne (VI *Metaph.* c. 5) tandis qu'il place Averroès dans le groupe adverse (XII *Metaph.* com. 56).

3. La Palu, *In IV Sent.* d. 49, q. 1, a. 2, a. 29. — Ockam, *Ibid.* q. 25, ad 7 et 15. — S. Bonavent. *Itiner. mentis in Deum*, cap. ult. et *de Myst. Theol.* circa finem. (Cet ouvrage n'est pas cité dans l'édition de Quaracchi).

4. Biel, *In II Sent.* d. 25, q. 1, a 3, dub. 3.

5. Denys le Chartreux, *De laudibus vitae solit.*, a. 36 et 37.

6. Suarez concède que pour un simple *affectus* de volonté une idée avec jugement virtuel pourrait suffire ; il se demande si telle n'a pas été au fond la pensée de Scot, de Marsile, de Biel et de Major.

7. Cette estimation due à l'imagination n'est pas une raison atténuée, mais elle empêche, ainsi que les autres facultés de l'animal, de voir en lui une simple machine.

7. — Dieu échappera-t-il à la loi de la finalité ? D'une part il semble que son indépendance l'exige ; d'autre part c'est un principe reçu que Dieu agit en vue d'une fin qui n'est autre que lui-même. — Suarez résout la question en distinguant les actes immanents de Dieu, et d'autre part ses actions extérieures et leurs effets.

Les premiers, quoi qu'en pense Soncinas [1], n'ont pas de fin proprement dite, parce que toute cause vraie, selon St Augustin [2], est en quelque sorte efficiente ; or on ne peut parler d'efficience en Dieu. Ses actes immanents n'ont donc qu'une raison d'être, et quand nous disons que Dieu agit en vue d'une fin, nous voulons seulement faire entendre que tout se passe en Dieu comme s'il agissait ainsi, et toute proportion gardée, comme nous agissons nous-mêmes quand nous tendons vers un but.

Quant aux actions extérieures de Dieu et à leurs effets, Suarez leur accorde une fin véritable ; il pose ce principe que la fin peut avoir influence sur l'effet de l'agent sans en avoir sur l'agent lui-même, restriction, il faut en convenir, imaginée seulement en vue de la question présente. Ainsi Dieu resterait immuable et indépendant sans que ses œuvres soient privées de but réel. — Pour Suarez, même les actions de Dieu, si elles sont extérieures, ont un but, parce que, selon notre auteur, comme nous l'avons vu à propos de la création, les actions extérieures transitives (*transeuntes*) de Dieu ne sont pas en Dieu, mais en la créature [3].

8. — Si la proposition de l'objet à la volonté est requise chez les êtres doués de connaissance pour l'exercice de la cause finale, c'est à raison de leur nature spéciale qui les empêche de vouloir ce qu'ils ignorent.

1. Soncin. V *Metaph.* q. 2.

2. S. Augustin. *Lib.* 83 *quaestion.* q. 28. — P. L. t. 40, p. 18.

3. Suarez souligne avec une compassion qui n'est pas dénuée d'ironie le mal que se donnent les Thomistes pour éviter l'objection tirée de l'identité qui existe pour eux entre l'action divine et l'essence divine : *in qua objectione haerent et laborant Thomistae.* (*loc. cit.* sect. 9, n. 11). — Il convient de rapprocher la thèse que soutient ici Suarez de celle qu'il défend ailleurs à propos du sujet de l'action prédicamentale.

Quant aux autres êtres [1], ils tendent aussi à la fin, mais sans que la proposition de l'objet soit nécessaire, ou même possible. Beaucoup de philosophes ont nié qu'il y eût de la finalité dans la nature et ont tout attribué au hasard [2]. Suarez résout la question en distinguant d'une part l'ensemble du monde avec son harmonie et l'adaptation de ses parties, qui dérivent non des créatures, mais de la sagesse de Dieu, et d'autre part les actes propres de ces mêmes créatures ; ceux-ci sont également ordonnés à une fin, mais non point en tant qu'ils émanent de leur principe créé qui est aveugle ; ils le sont en tant que Dieu, infiniment sage, ou bien concourt à les produire, ou bien régit l'activité des agents naturels [3].

On dira que si Dieu laissait les créatures à elles-mêmes, elles n'agiraient pas autrement qu'elles ne font. Suarez répond que du moment que Dieu existe, les adaptations de ce monde résultent de sa volonté ; mais qu'à se placer même dans l'hypothèse chimérique de sa non-existence, il y a divers phénomènes que la simple causalité efficiente n'expliquerait pas, par exemple l'ascension de l'eau dans les tubes vides, l'arrêt de la mer à tel point du rivage [4]. — On objecte les monstres, mais ils ne sont chose anormale qu'à raison de la beauté et de l'harmonie qui sont la règle générale de la création.

---

1. *Ibid.* sect. 10.

2. Suarez rappelle ici les noms d'Empédocle, de Démocrite et d'Épicure ; on est un peu étonné qu'il leur adjoigne Anaxagore. Pour leur doctrine, il renvoie aux Physiques d'Aristote (lib. II, c. 7 et 8).

3. Suarez identifie presque ces deux explications assez différentes : *fere in idem redit*, dit-il (loc. cit. n. 5). — Soucieux, selon la tradition, de s'appuyer sur Aristote, il allègue les textes où le Philosophe énonce l'adage que la nature ne fait rien en vain (II *Physic.* cap. 2 ; I *de Caelo*, cap. 4, text. 32 ; II *de partibus animalium*, cap. 13). Dans le deuxième de ces textes, il voit Dieu associé à la nature, ce qui lui suggère son interprétation théiste, et ce sentiment il le croit corroboré en quelque manière dans le *De Gener. anim.* (lib. IV, cap. 2). Il le trouve d'ailleurs dans les interprètes anciens, Thémistius (I *Physic*, text. 81 et I *De anim.* text. 23), Simplicius (II *Physic.* text. 78) et Averroès (XII *Metaph.* com. 18).

4. Inutile de souligner l'insuffisance de cette réponse. Il en résulte qu'un suarézien de nos jours ne pourrait admettre la finalité dans les êtres inanimés qu'en supposant démontrée l'existence de Dieu. Telle est en effet la position de bon nombre de philosophes spiritualistes modernes.

9. — Tous les êtres, qu'ils le sachent ou non, tendent vers une fin ; et les fins s'échelonnent les unes au-dessus des autres, les fins inférieures servant de moyens par rapport aux fins supérieures. Or les diverses séries de fins convergent nécessairement vers Dieu [1]. Non seulement une fin suprême domine chaque série ; il est une fin suprême qui domine toutes les séries ; la raison l'affirme comme la foi. Dieu, l'être le plus parfait, doit avoir en vue, lorsqu'il crée le monde, la fin la plus parfaite et cette fin il l'assigne nécessairement à ses créatures. Toutes tendent vers Dieu, comme le dit S[t] Thomas, chacune selon sa capacité. Toutes ne connaissent pas Dieu ; celles mêmes qui le connaissent ne pensent pas toujours actuellement à lui ; mais viser un bien partiel, c'est viser implicitement le bien complet : tendance interprétative chez les êtres sans raison ; tendance virtuelle chez les êtres raisonnables, pourvu qu'ils aient pensé au moins une fois formellement à la fin dernière, bien que Suarez d'accord avec Scot ne croie pas cette condition nécessaire [2].

Ainsi la fin dernière n'agit pas immédiatement sur chacun de nos actes, à moins qu'on ne considère en eux le concours même que Dieu y apporte [3] ; en tant qu'ils sont nôtres, ils ne subissent son action que médiatement. Suarez ajoute de façon bizarre que s'il n'y a pas en ce cas immédiation du suppôt, il y a immédiation de la vertu, comme si en Dieu l'un se séparait de l'autre ; il veut dire sans doute que les fins prochaines, sans se confondre avec la fin suprême, agissent par la *vertu* reçue d'elle.

1. Disp. *Metaph.* XXIV. — Suarez rappelle à bon droit qu'Aristote a pensé ainsi, que pour lui la série des fins n'est pas illimitée, qu'il y a une fin dernière et que cette fin est Dieu (Aristot. II *Metaph.* c. 2, et XII *Metaph.* c. 10). Il ne néglige pas non plus l'autorité de Platon dans le *Timée* et au 4[e] livre des *Lois*, ni même celle du Trismégiste.

2. Scot. *In I Sent.* d. 1, q. 4, et *In IV.* d. 49, q. 3. Il cite dans le même sens et aux mêmes endroits La Palu, Capréolus et Major.

3. Elle n'agit comme une cause finale, expose Suarez, que dans la mesure même où elle est cause efficiente , par suite il n'y a pas à craindre que cette solution ne fasse tendre Dieu vers des fins mauvaises, à cause de sa coopération aux actions des hommes. Dans le péché, comme tel, Dieu n'est pas plus cause finale que cause efficiente ; le désordre de l'acte mauvais, la défaillance qu'il constitue ne sont pas de Dieu dont le concours fournit de l'être et ne saurait tendre au néant.

§ VIII. — La cause exemplaire [1].

1. — La cause exemplaire n'est pas le modèle extérieur sur lequel se règle parfois l'agent, c'est l'idée intime qui le guide. La question est seulement de savoir si cette idée est le concept objectif ou le concept formel, selon la distinction que Suarez s'est efforcé d'expliquer à propos de l'être. Il y revient ici, et ce n'est pas en termes plus clairs. Il semble que par concept formel il entende surtout le concept lui-même, et par concept objectif la chose représentée ; cependant il n'exclut pas absolument l'autre interprétation [2]. — Or, tandis que Thomistes, Scotistes et Nominaux veulent que la cause exemplaire soit la chose représentée, différente ou non de ce que l'agent prétend faire [3], Suarez veut que ce soit le concept lui-même : ce serait le sentiment d'Alexandre de Halès, de St Bonaventure et du thomiste Capréolus [4].

1. Disp. *Metaph.* XXV. Sur ce point, comme on le pense bien, quoiqu'il se défende du platonisme, Suarez se refère à Platon, soit d'après le texte même du philosophe (le *Phédon* et le *Timée*), soit d'après les Docteurs chrétiens qui l'ont cité, Clément d'Alexandrie, St Augustin et St Thomas. Cf. Clém. d'Alex. *Strom.* IV, c. 24 et V, c. 3 (éd. O. Staehlin, p. 317, 336). — S. August. *Lib.* 83 *Quaest.* q. 46; *De Civit. Dei*, VII, c. 28 ; *Retract.* I, c. 3. (P. L. t. 40, c. 29; t. 41, c. 218; t. 32, c. 588-589.) — S. Thom. Qu. 3 *de Verit.* a. 1 et 2.

2. Le P. Hugon (*Métaphysique*, tome VI, p. 129) rapproche le concept formel de l'espèce impresse, et le concept objectif de l'espèce expresse. Il a raison de dire que pour Suarez la causalité exemplaire est exercée par le concept formel, mais nous ne voyons pas que le *Doctor eximius* ait parlé en la circonstance d'espèces impresse et expresse.

3. « Est sententia satis communis exemplar esse conceptum objectivum. Quae dupliciter intelligi potest : primo, quod sit objectivus conceptus ejusdem rei efficiendae per artem, seu (et in idem redit) quod sit eadem res, quae per artem facienda est, ut objective existens in mente artificis, secundo, ut sit objectivus conceptus non ejusdem rei, sed alterius ad cujus imitationem alia res facienda est... Posteriorem modum... tenent multi Thomistae qui aliter hoc explicant in ideis divinis, aliter in humanis. Nam de divinis aiunt esse divinam essentiam, ut cognitam a Deo tamquam imitabilem a creaturis... De humano autem exemplari... non tam expresse loquuntur ; nonnulli autem recentiores aiunt semper esse rem cognitam distinctam ab exemplato... » La première opinion paraît être celle de St Thomas, Quaest. 3 *de Verit.* a. 2 ; elle a été suivie par Scot, *In I Sent.*, d. 35, q. 1 ; Ockam et Biel, *Ibid.*, q. 5. La deuxième opinion est celle de Gilles de Rome, *In I Sent.*. d. 36, q 5 ad 2 ; de Silvestre de Ferrare, *I contr. Gent.* c. 54 et de Cajetan *In S. Theol.* I p. q. 16, a. 2.

4. Alex. de Hal. *Sum. Theol.* I p. q. 23, membr. 4, a. 1. — S. Bonavent. *In I Sent.* d. 35, a. 1, q. 1. — Capréol. *In I Sent.* d. 36, q. 1, a. 1, ad 1

L'argumentation qu'il dirige contre la théorie du concept objectif nous paraît peu probante. Suarez y voit une résurrection de la théorie platonicienne des idées, en ce qu'elle a d'exagéré ; il n'en serait ainsi que si le concept objectif se définissait par l'idée platonicienne et qu'il fût extérieur à l'esprit ; or ce n'est nullement ainsi qu'on le conçoit. — Ce que dit Suarez des propriétés du concept formel peut se dire même du concept objectif lequel, lui aussi, actue l'intelligence, sert de mesure aux choses, est principe de connaissance. D'ailleurs Suarez n'exclut pas du concept formel toute connaissance de l'objet représenté ; il dit même que plus cette connaissance sera parfaite, plus la causalité exemplaire s'exercera parfaitement. Cette concession à l'opinion adverse est la preuve, semble-t-il, de ce qu'il y a d'insoutenable dans sa thèse ; cette connaissance dont il parle, qu'est-ce autre chose que le concept objectif ? et comment au surplus un concept peut-il mériter ce nom sans être une représentation ? on peut, il est vrai, n'y voir qu'une réalité, abstraction faite de son caractère de représentation intellectuelle, mais ce n'est pas comme être que le concept exerce la causalité exemplaire ; autrement, tout être pourrait exercer ce genre de causalité. Suarez ne veut pas mettre d'idées objectives en Dieu pour lui servir d'exemplaires ; peut-il davantage mettre en lui des concepts formels ? Et il veut raisonner en cette matière sur l'homme comme sur Dieu, n'accorder à l'homme que ce qu'il accorde à Dieu. N'y avait-il pas lieu tout au contraire, d'établir ici comme presque toujours une différence marquée entre le Créateur et sa créature ?

2. — Pour être, comme les Thomistes, fidèle à Aristote, Suarez rattache la cause exemplaire à l'une des quatre causes que le Stagyrite a énumérées, mais au lieu d'y voir comme eux une forme d'ailleurs extrinsèque [1], il en fait une cause efficiente. Sur ce point c'est encore à l'opinion

---

Durandi contra 3 concl. — Suarez croit même retrouver son idée dans S[t] Thomas, *Sum. Theol.* I p. q. 15, a. 1 et 2.

1. Albert. *In I Sent.* d. 20, a. 1. — Durand. *In I Sent.* d. 45, q. 2. — Th. de Argent. *Ibid.* a. 2. — Cajetan, *In I p.* q. 6, a. 3 in fine.

d'Alexandre de Halès, de St Bonaventure et de Scot qu'il se range [1]. Il croit, comme Henri de Gand [2], qu'une cause formelle extrinsèque est en réalité une cinquième espèce de cause, parce qu'il n'y a entre l'idée et la forme qu'une ressemblance de mots, et que la forme extrinsèque comme telle diffère plus de la forme intrinsèque que la matière ne diffère de la forme. Sa théorie sur ce point s'accorde avec l'une des manières dont il entend le concept formel, mais avec celle dont il s'inspire le moins. Il considère ici très certainement le concept, abstraction faite de ce qu'il représente ; c'est précisément dans ces conditions que le concept exerce en effet la causalité efficiente, faute de pouvoir en exercer une autre.

§ IX. — Les causes comparées a leurs effets [3].

On peut comparer les causes à leurs effets au triple point de vue de la perfection, de la priorité et de la suffisance ; il s'agit dans cette dernière question de savoir si une seule cause peut suffire à produire plusieurs effets.

1. — En règle générale, l'effet ne peut être supérieur à la cause. Toutefois, s'il s'agit des causes intrinsèques, l'effet qui est le composé, peut être supérieur à l'une ou l'autre d'entre elles. Si la cause efficiente est équivoque, elle est nécessairement supérieure à son effet.

2. — S'il s'agit de priorité, il y a presque autant de solutions que de causes. La fin et la cause efficiente peuvent n'avoir qu'une antériorité de nature. La matière et la forme, en tant qu'elles exercent leur causalité, coexistent à l'effet, mais la matière, absolument parlant, peut préexister à la matière affectée de la quantité (qui est son effet) et la forme précède logiquement l'acte d'information.

---

1. Alex. de Hal. *Sum. Theol.* I p. q. 23, membr. 4. a.1. — S. Bonavent. *In III Sent.*, d. 11, a. 1, q. 3. — Scot. *In I Sent.* d. 2, q. 2 et d. 36, a. 1.

2. Henri de Gand. *Quodlib.* 9, q. 2.

3. Disp. *Metaph.* XXVI.

3. — La question du concours de plusieurs causes est plus compliquée. Suarez distingue trois cas selon que les causes diverses sont de genre différent, ou d'espèce différente, ou de même genre et de même espèce.

Les causes de genre différent peuvent et doivent agir simultanément ; car il faut à chaque chose cause efficiente, cause finale, cause formelle, voire même cause matérielle. Précisément dans son genre chacune de ces causes se suffit et peut être dite cause totale.

Si le genre est semblable, mais si l'espèce diffère, il faut distinguer [1]. Suarez admet qu'il peut y avoir concours de plusieurs causes efficientes et finales, pour la production d'un même effet ; mais il nie qu'il puisse y avoir plusieurs matières pour une même forme, ou plusieurs formes pour une même matière, si ce n'est par suite d'une intervention miraculeuse de Dieu et en vue d'effets différents.

Si le genre et l'espèce à la fois sont semblables, il ne peut y avoir doute, estime Suarez, que pour les causes efficiente et finale. Et il tranche ainsi la question.

Il ne peut y avoir qu'une fin intrinsèque. S'il s'agit de fins extrinsèques librement choisies, il peut y en avoir plusieurs prochaines et particulières, mais non plusieurs ultimes et universelles.

Quant aux causes efficientes, Suarez distingue le cas d'action simultanée et celui d'action successive. Si l'action est simultanée, Suarez estime, contrairement aux thomistes [2] et même à Scot [3], que deux causes efficientes peuvent être causes totales du même effet [4], au moins surnaturellement. Cela n'implique pas contradiction, dit-il. On demande ce que

1. Le P. Hugon (*Métaphysique*, t. VI, p. 109) ne fait pas cette distinction. Il prête à Suarez l'opinion que deux causes de genre semblable peuvent concourir *de potentia absoluta Dei*, mais seulement de la sorte.

2. S[t] Thom. *In I Sent.* d. 37, q. 3, a. 3 ; V *Metaph.* c. 2 ; *Sum. Theol.* I p. q. 52, a. 3 ; III p. q. 82, a. 2 ad 2. — Capréol. *In II Sent.* d. 20, q. un. a. 3 ad arg. Scoti c. 3 concl. ; *In III Sent.* d. 1. q. 1, a. 3 ad arg. Scot. c. 2 concl. — Cajetan, *In III p.* q. 67, a. 6. — Soncin. V *Metaph.* q. 6. — Javelli, *Ibid.* q. 7. — Silv. Ferrar. *In III, c. G.* c. 68.

3. Scot. *In II Sent.*, d. 20, q. 2 ; *In III Sent.*, d. 1, q. 2.

4. Il appelle cause totale celle qui est capable de produire tout l'effet et qui s'y applique en cette vue, quelle que soit la coopération des autres causes (*loc. cit.* s. 4, n. 10) Cf. dans le même sens Jean de S[t] Thomas.

fait l'une des deux causes puisque l'autre suffit : le même effet, répond Suarez, et il s'autorise d'un mot de Cajetan[1] qui déclare ce concours de deux causes superflu, mais non contradictoire ; il ajoute pour sa part que cette superfluité s'appellerait mieux abondance, et de la part de Dieu libéralité[2]. Mais de quelle cause dépendra l'effet ? de toutes deux, puisque toutes deux agissent et que chacune suffirait à produire le résultat. Si cependant dans l'ordre naturel des choses, un tel concours de causes totales est impossible, c'est que normalement un effet ne peut être produit que par une action, laquelle ne peut provenir de deux causes totales du même ordre[3] ; principe thomiste dont Suarez, sans s'expliquer davantage, restreint la portée à l'ordre naturel et qu'il semble d'ailleurs admettre moins par conviction personnelle que par désir d'appuyer une position qui est commune en philosophie.

Si l'action est successive, les thomistes[4] nient qu'une cause naturelle puisse produire exactement le même effet qu'une autre, parce qu'à ce compte ces deux effets successifs n'offriraient pas entre eux de différences individuelles[5] et même pouvant provenir de l'une ou de l'autre cause ne dépendraient réellement d'aucune. Scot pense exactement le contraire[6] : deux êtres ne seraient pas d'égale force s'ils ne pouvaient successivement produire le même objet, et Dieu, soit avant soit après la prévision du péché, aurait pu décider la création des mêmes hommes, issus par consé-

1. Cajetan. *In Ip.* q. 52, a. 3.

2. « Licet natura abhorreat superfluitatem, non tamen abundantiam, nec semper dicendum est superfluum quod simpliciter non est necessarium. Esset quidem superfluum duas causas exigere ubi una sufficit ; tamen, quod natura fuerit tam provida, ut pluribus causis sufficientem virtutem ad eumdem effectum contulerit, non superfluum, sed liberale potius dicendum est. » (Disp. *Metaph.* XXVI, sect. 4, n. 8).

3. Notons que Suarez parle expressément de causes du même ordre et non subordonnées, ce qui réserve la question du concours divin.

4. S. Thom. *Quodlib.* 5, a. 8. — Capréol. *In II Sent.* d. 20, q. 1. — Soto, *In IV Sent.* d. 34, q. 1, a. 3.

5. Suarez reproche ici aux Thomistes de voir dans l'origine des êtres le principe de leur individuation, au lieu de les individuer par eux-mêmes et par leurs principes constitutifs. Il pouvait suffire de remarquer que les Thomistes eux-mêmes expliquent d'ordinaire l'individuation d'une autre manière.

6. Scot. *In II Sent.* d. 20, q. 2.

quent d'un père pécheur ou d'un père juste. Suarez à l'ordinaire tient une solution moyenne. Une cause équivoque, donc supérieure à son effet, peut selon lui produire seule et séparément l'effet d'une cause univoque. Une cause univoque au contraire est limitée dans ses effets soit par sa propre imperfection, soit par des causes externes ; mais Suarez tend à accroître son pouvoir jusqu'aux limites de la cause équivoque, et à la déclarer capable de presque tous les effets de l'espèce[1].

4. — Suarez en vient à traiter une autre question ; une même cause peut-elle étendre son action à plusieurs effets, surtout s'ils sont contraires ?

La forme ne peut informer successivement des matières totalement différentes ; mais la matière peut être soumise successivement à différentes formes. La fin peut causer simultanément ou successivement plusieurs effets, et s'ils sont successifs, ils peuvent être contraires. Quant à la cause efficiente, elle peut aussi avoir des effets successifs différents, mais la diversité varie selon que la cause est équivoque ou univoque ; dans le premier cas, les effets dépassent les limites de l'espèce, dans le second cas ils y sont renfermés. Que si les effets sont simultanés, il faut qu'ils soient inférieurs à la cause ; c'est parce que la pensée est considérée comme un effet adéquat de l'esprit que l'on dit d'ordinaire que l'homme et l'ange ne peuvent en avoir qu'une à la fois ; mais Suarez atténue ce principe en disant qu'on peut penser simultanément à plusieurs choses, pourvu que ce soit *per modum unius*.

§ X. — Les causes comparées entre elles [2].

1. — Si l'on envisage leur *perfection relative*, les causes extrinsèques l'emportent sur les causes intrinsèques tant

1. Ni la cause équivoque, ni la cause univoque ne peuvent produire tous les êtres de l'espèce, affirme Suarez, parce qu'elles ne peuvent produire ceux qui existent déjà ; c'est la seule raison pour laquelle elles ne peuvent se produire elles-mêmes, sans qu'il faille expliquer autrement cette impossibilité. — On suppose évidemment que la cause, en allant d'un effet à l'autre, a conservé son énergie.

2. Disp. *Metaph.* XXVII.

au point de vue de l'être qu'au point de vue de la causation. De même la forme l'emporte sur la matière aux deux points de vue. Quant à la cause finale et à la cause efficiente, aucune n'a de supériorité sur l'autre au point de vue de l'être, mais au point de vue de la causation c'est la cause finale qui mérite la préférence.

2. — Les causes peuvent parfois être causes mutuellement. Si elles appartiennent au même genre, il faut pour qu'elles puissent exercer leur causalité qu'elles diffèrent d'espèce ; elles ne sont causes l'une par rapport à l'autre que *secundum quid.*

Si elles sont de genre différent, la matière et la forme peuvent avoir action réciproque, mais non pas avec égalité parfaite, car la matière donne à la forme son être et sa causalité, tandis que la forme en informant la matière se borne à lui conserver son être. — La réciprocité au contraire est parfaite entre la cause efficiente et la cause finale.

Si l'on compare maintenant une cause extrinsèque à une cause intrinsèque, la fin et la matière peuvent être mutuellement causes, mais non la fin et la forme, du moins à proprement parler ; la cause efficiente n'a non plus avec la matière et la forme aucune réciprocité d'influence.

CONCLUSION

LE SUARÉZISME

§ I. — VUE D'ENSEMBLE.

1. — Il y a dans la théologie de Suarez un grand nombre de thèses qui n'ont guère d'attaches philosophiques et qui ont été principalement inspirées au *Doctor eximius* soit par sa connaissance de l'Écriture et des Pères, soit par sa piété.

C'est ainsi que Suarez, désireux de placer très haut la sainte humanité de Notre-Seigneur, ne se borne pas à lui accorder comme S[t] Thomas une triple connaissance, celle qui dérive de la vision béatifique, la science infuse de l'ange, la science acquise de l'homme ; comme cette dernière connaissance a ses imperfections, il y distingue celle que fournit l'expérience et celle que l'esprit acquiert par son travail, et ne consent à accorder au Christ que la première ; la dernière il la fait infuser directement et de bonne heure par la vertu divine[1]. Dans cette même question se révèle d'ailleurs son esprit tiraillé en sens divers, soucieux de se chercher une voie moyenne entre des opinions divergentes. Il est ici comme préoccupé par le souci finaliste de n'attribuer au Christ qu'une science utile à sa mission, susceptible d'être manifestée, et l'on sait que cette idée a conduit dans la suite plusieurs théologiens à minimiser la science humaine du Christ. Mais par ailleurs, il est bientôt ressaisi par sa piété et sa connaissance du dogme chrétien. Le Christ doit posséder la science qui convient à sa dignité et à sa mission,

1. *De Incarnatione*, disp. XIX, s. 2 ; disp. XXV, s. 1 ; disp. XXX, s. 2.

or précisément ce qui convient à la dignité et à la mission du Messie Fils de Dieu, c'est la science parfaite, et ce que réclame une finalité bien comprise, la considération des causes le comporte également. L'union hypostatique qui rassemble une nature divine et une nature humaine en l'unité de personne, n'est pas seulement la collation à l'humanité assumée d'une dignité tout extérieure, elle comporte une élévation interne due à des privilèges intellectuels et moraux qui fassent de l'Homme-Dieu le plus parfait des enfants des hommes ; si la divinité est active quelque part, c'est dans ce composé ineffable et unique qui emporte une nature humaine jusque par-dessus les natures angéliques les plus élevées pour l'introduire en quelque sorte au sein de la Trinité.

Animé d'une tendre piété envers la Vierge Marie, Mère de Dieu, Suarez a conçu également une haute idée de ses privilèges et a défendu, dans son magnifique traité *Des mystères de la vie du Christ* et dans un remarquable Opuscule, le privilège de son Immaculée Conception [1]. Outre les arguments scripturaires et patristiques qu'il a multipliés, il a bien vu et bien exposé les raisons de convenance qui appuient cette croyance. Il convenait que le Christ accordât à sa Mère de plus grandes faveurs qu'à de simples créatures et ces faveurs devaient être avant tout le dégagement absolu du péché. La nouvelle Ève ne devait pas être inférieure à l'ancienne ; la Mère du Dieu vivant ne devait pas être créée dans une sainteté moindre que la mère des hommes mortels engendrés par elle tout ensemble à la vie du corps et au péché. D'autre part la Vierge est fille d'Adam et ce titre emporte aussi ses conséquences; sans contracter le péché, elle en contractera la dette et ainsi il faudra qu'elle aussi soit rachetée par le sang de son Fils, mais elle le sera d'une manière suréminente, en étant préservée de la tache qui chez les autres a besoin d'être effacée.

2. — Cependant, quelle que soit l'importance de ces thèses où il semble que la connaissance des dogmes fonda-

1. Suarez, *Opera* (éd. Vivès, t. 11 bis, p. 234-254). Cf. *De Anima*, tr. V *de vitiis et peccatis*, disp. 9, s. 4, n. 8-29 ; *De myster. vitae Christi*, disp. 3.

mentaux et ce qu'on a appelé le bon sens de la foi aient suffi à faire prendre position à Suarez, il faut dire que l'ensemble de ses positions théologiques, du moins en matière dogmatique, se ressent avant tout et foncièrement de sa philosophie. Il en est de lui comme de St Thomas, comme de tous les Docteurs qui ne se sont pas contentés d'énoncer les vérités de foi, mais qui se sont appliqués à les scruter. Ils ont rencontré sur leur chemin les concepts les plus philosophiques qui soient, ceux de nature et de personne, de matière et de forme, de substance et d'accident, et ils ont dû en donner des définitions précises sous peine de ne pas rendre compte de dogmes aussi importants que ceux de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie. Qu'on le veuille ou non, le christianisme, qui est une religion, est aussi une philosophie, sans quoi il ne serait plus une croyance, c'est-à-dire l'adhésion d'un esprit à des idées, mais un pur psittacisme et l'attachement servile à des mots. La seule différence entre la masse des fidèles et les théologiens, c'est que les premiers n'ont des réalités philosophiques que des notions élémentaires, souvent toutes expérimentales et dans une certaine mesure superficielles, bien que suffisant à représenter de façon distincte leur objet, tandis que le théologien s'applique à les approfondir, à en pénétrer l'essence et à en saisir les rapports intimes : travail ardu que Dieu a voulu laisser aux hommes pour que la révélation leur apportât des lumières sans les contraindre à l'oisiveté intellectuelle et pour qu'au contraire leur esprit eût des occasions nouvelles de s'élever en s'appliquant avec diligence à l'étude d'un tel objet.

3. — Vis-à-vis des divergences qui existent entre théologiens, deux étonnements sont possibles. Les uns les trouvent peu importantes et s'étonnent qu'on s'attarde à souligner ce qu'ils estiment des nuances ; tels étaient les penseurs issus du cartésianisme et qui ne voyaient guère dans les luttes philosophiques que l'opposition entre deux systèmes fortement tranchés : spiritualisme et matérialisme, dualisme ou panthéisme. Les autres au contraire d'esprit plus affiné vont davantage au fond des problèmes

et n'ont pas peur de la métaphysique : ceux-là s'étonnent que la profession de foi catholique permette à ceux qui l'expliquent des divergences si considérables, et qu'il y ait place dans le sein de l'orthodoxie pour des systèmes aussi différents l'un de l'autre que le thomisme, le scotisme, l'ockamisme.

Le scotisme est réaliste, l'ockamisme est nominaliste, et le thomisme qui leur est antérieur tient la voie moyenne. Le scotisme multiplie à l'excès les entités, l'ockamisme en réduit le nombre outre mesure, et ici encore le thomisme garde une position intermédiaire. On a donc l'impression qu'après St Thomas, Scot et Ockam ont pris tour à tour les deux attitudes extrêmes dont il s'était gardé et qu'ils ont accentué des tendances dont cependant le danger antérieurement perçu chez des devanciers plus timides avait suffi à faire reculer le Docteur Angélique. Mais si Scot et Ockam diffèrent ainsi sur plusieurs points capitaux, tant pour résoudre le problème de l'être que celui de la connaissance, il leur arrive parfois de réunir leurs efforts contre le thomisme comme contre un ennemi commun. Dans la manière d'expliquer l'acte de volonté, St Thomas faisait une large place à la raison, il était intellectualiste ; Scot et Ockam donnent à la volonté une plus grande indépendance vis-à-vis de la lumière intellectuelle et tendent à en faire une faculté autonome. L'acte par lequel Dieu établit des lois est pour St Thomas un acte d'intelligence, tandis qu'il est pour Scot et Ockam un acte de volonté. Pour St Thomas la béatitude est essentiellement la vision de la vérité suprême ; pour Scot et Ockam, c'est avant tout l'amour et la possession du souverain bien. Il semble que Scot et Ockam aient voulu contredire St Thomas sur la plupart des points où sa philosophie visait à l'explication du dogme, et ce n'est pas sans raison qu'on a dit de Duns Scot qu'il affirmait quand St Thomas niait, et inversement.

Pourtant, ce n'est pas St Thomas lui-même que l'on contredisait, mais avant tout, semble-t-il, Aristote. Cette tendance paraît moins prononcée chez Duns Scot que chez Ockam, encore que le formalisme du Docteur subtil l'amène à une multiplicité d'entités bien opposée à l'unité qu'Aris-

tote accentue au contraire dans les êtres. Chez Ockam surtout, il y a rupture complète avec la philosophie aristotélicienne : le formalisme multipliait les êtres partiels, mais en les subordonnant à une forme principale dominatrice ; l'ockamisme ne veut plus d'êtres partiels. Les accidents séparables deviennent des modes identifiés avec la substance ou de simples dénominations plus ou moins fondées sur la réalité. Non seulement la notion exacte de l'être composé dont l'un des éléments pénètre et vivifie l'autre s'est atténuée ; elle a fini par disparaître. Parfois la composition est niée ; et c'est ainsi que pour Ockam il n'y a point de différence réelle entre l'essence et l'existence, ni entre la substance et l'accident. Parfois quand la réalité force à en affirmer l'existence, l'explication qui en est donnée aboutit à morceler l'être, à le diviser en fragments, beaucoup plus juxtaposés qu'unis : c'est le cas de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, du corps et de l'âme, et dans le composé théandrique, de l'humanité et de la divinité du Sauveur.

Les liens réels qui unissent les choses ne sont pas perçus ; les liens logiques ne le sont pas davantage. Le rapport des actes de l'homme avec sa nature échappe à Ockam et c'est pourquoi il donne à Dieu un pouvoir discrétionnaire sur le bien et la moralité ; le lien entre l'immatérialité d'un être et la faculté qu'il a de penser ne lui apparaît pas, et ce manque de clairvoyance vicie toute sa psychologie rationnelle ; le caractère imparfait de ce monde n'est pas pour lui une révélation suffisante de la nécessité d'un Être parfait qui l'ait tiré du néant et ainsi la Théodicée même naturelle devient inaccessible à la simple raison. L'ockamisme est est une sorte d'agnosticisme métaphysique qui ne trouve que dans la foi le remède à son impuissance. Et d'autre part il rend la foi elle-même impossible par les négations dont il est pétri ; car enfin si la relation n'est rien de réel, comment expliquer le mystère de la Ste Trinité où des relations subsistantes constituent les personnes divines ? Si la personnalité n'est qu'un mode négatif et si ni l'existence ni la subsistence du Verbe ne sont choses réelles qui dominent et possèdent l'humanité du Sauveur en lui tenant lieu

d'existence et de subsistence humaines, comment éviter l'erreur de Nestorius qui ne voyait dans le Christ que la dualité des natures ? et si l'accident ne diffère pas réellement de la substance et n'en est pas séparable, comment je ne dis pas expliquer, mais seulement exposer le mystère de la transsubstantiation ? Ainsi par un côté, l'ockamisme mène au fidéisme, par un autre au rationalisme. Historiquement il conduit aux deux, selon le tour d'esprit des penseurs sur qui s'est exercée son emprise.

Il y a au XVe, puis au XVIe siècle un groupe de philosophes et de théologiens qui désespèrent de donner même un soupçon d'explication rationnelle aux mystères de la foi et qui se contentent de prouver les dogmes par l'Écriture et les Pères, puis de croire et d'adorer, en humiliant leur raison défaillante. Mais d'autres au contraire, soucieux de tout comprendre et fiers d'une raison qu'ils croient apte à saisir même l'infini, se laissent rebuter par les mystères et au lieu de croire des choses totalement incompréhensibles, voire selon eux contraires à la raison, ils rêvent d'une foi sans mystères et quand ils consentent encore à voir dans l'Écriture une autorité qui s'impose, l'attirent à leurs interprétations minimistes par des interprétations subtiles. Parfois d'ailleurs les deux tendances, même poussées de la sorte à l'extrême, se rencontrent en même temps chez certains esprits dévoyés. C'est le cas de Luther et de Calvin qui non seulement admettent l'existence d'une prédestination, mais aggravent sur ce point les sévérités du dogme et prêchent hardiment, sans répulsion apparente, le mystère inadmissible qu'ils prêtent à tort à l'Écriture, tandis que d'un autre côté ils s'effraient, à tort également, des obscurités réelles du mystère eucharistique et en altèrent le concept par des déformations qui sont des négations. Protestantisme orthodoxe et socinianisme sont l'un et l'autre, chacun à sa manière, les héritiers naturels de l'ockamisme.

4. — Quelle est vis-à-vis des trois grands systèmes en présence l'attitude de Suarez ? Esprit aiguisé, il profite des critiques que les opinions adverses se sont adressées, il les recueille et il y ajoute ses remarques personnelles.

Dans ses exposés méthodiques et minutieux, il relève avec le plus grand soin les arguments sur lesquels les systèmes se fondent et ceux par lesquels ils se combattent. Il établit d'ordinaire de façon très claire et très complète l'état de la question. Toutefois, la conscience extrême avec laquelle il procède, semble nuire parfois à la fermeté de son jugement. Il flotte d'une opinion à l'autre sans arriver à se fixer et parfois dans le corps d'un même ouvrage, d'une même discussion, il énonce tour à tour des opinions différentes. Combien d'ailleurs parmi les plus grands philosophes, n'ont pas échappé à ce défaut et ont laissé ainsi dans leur œuvre avec la marque de la faiblesse inhérente à l'esprit humain la preuve de leur loyauté soucieuse de ne pas affirmer sans voir !

5. — Pourtant dans l'ensemble, c'est à la tendance scotiste ou à la tendance ockamiste que cède Suarez. Bien que son œuvre théologique se présente comme un commentaire de la Somme de St Thomas et qu'elle en suive l'ordre de façon régulière, il est aisé de voir qu'elle n'en admet que rarement les conclusions. Comme Scot et Ockam, Suarez a méconnu le vrai caractère de l'être composé, et par suite ou il a nié l'existence d'une composition ou il l'a mal expliquée. — C'est ainsi qu'il n'a pas saisi ce qu'est un composé de puissance et d'acte, et qu'il en est venu à modifier le concept aristotélicien de puissance, par suite à écarter la preuve de l'existence de Dieu tirée du mouvement. Cette distinction entre l'essence et l'existence dont St Thomas fait la marque essentielle de la créature et qu'il introduit même dans les esprits angéliques, Suarez l'a rejetée, et énergiquement rejetée, parce qu'il confondait distinction réelle avec divisibilité et séparabilité réelle, et croyait à tort que l'une entraînait nécessairement l'autre. Par suite, il a atténué la distinction entre la nature divine et la nature créée, en renforçant la simplicité de celle-ci ; ce n'est pas dans l'identité entre l'essence et l'existence qu'il a vu la marque la plus révélatrice, l'attribut fondamental de la divinité, mais dans l'aséité et l'infinité ; de même les caractéristiques essentielles de la nature créée lui ont paru être

le fait même de tenir son être d'un autre et d'être une nature finie, bornée dans ses perfections.

C'est un rapprochement analogue entre Dieu et la nature créée qu'a opéré Suarez par sa théorie de l'analogie des concepts. Sans doute, il n'est pas tombé ici dans les excès d'Ockam qui prétendait qu'il y avait univocité entre le concept de Dieu et celui de la créature. Mais la théorie thomiste de l'analogie, surtout de l'analogie de proportionalité, lui a fait peur; le caractère imparfait de plusieurs analogies de ce genre lui a fait craindre que toutes ne fussent de même nature, qu'ainsi il ne s'établît entre Dieu et le monde un abîme que le raisonnement n'aurait pu légitimement franchir ; mais en niant l'analogie de proportionalité il n'a pas vu qu'il se condamnait à l'analogie de proportion, car son analogie d'attribution intrinsèque est l'une ou l'autre ; or la simple analogie de proportion, si supérieure soit-elle à l'univocité, ne laisse pas d'en présenter certains inconvénients. Suarez sur ce point était dans la ligne de Duns Scot.

Nouveau rapprochement entre Dieu et sa créature lorsque Suarez hésite à déclarer le pouvoir créateur incommunicable, faute d'avoir perçu la profondeur des raisons thomistes et par désir de ne pas limiter la toute-puissance divine qui en un sens se révèlerait encore en se communiquant, bien qu'en un sens plus vrai elle se révèle davantage en ne se communiquant pas.

Ce rapprochement se complète dans l'attribution faite en général à la créature d'une puissance obédientielle active par laquelle Suarez rend l'homme capable selon l'ordre divin et sous la dépendance divine, d'effets dont sa nature laissée à elle-même était incapable.

La ressemblance s'accentue lorsque Suarez déclare que l'immatérialité de Dieu ne prouve pas directement sa puissance de connaître. Suarez qui affiche plus d'une fois la tendance excellente à établir des liens entre l'être et ses propriétés n'a pas aperçu en la circonstance la connexion logique qu'il admettait d'ailleurs pour des raisons extrinsèques ; il n'a pas vu pourquoi la matière ne peut penser tandis que la nature spirituelle doit penser.

Enfin cette ressemblance entre Dieu et la créature devient

plus grande encore lorsque Suarez attribue aux créatures spirituelles comme aux créatures matérielles une présence naturelle dans l'espace et aux unes comme aux autres la possibilité de la multilocation, voire de l'ubiquité divine.

A l'exception de la puissance obédientielle active, tous ces derniers traits sont l'héritage d'Ockam.

6. — Là où Suarez admet qu'il y a composition, il imite Scot et Ockam, il relâche le lien qui unit les éléments assemblés. Frappé de la permanence de la matière première à travers la succession des formes et incapable de saisir la notion de pure puissance parce que la puissance n'existe jamais à part, il estime que la matière première a vraiment et par elle-même un certain acte entitatif qui la pose dans l'existence et qui permet à Dieu de la faire exister indépendamment de la forme.

La forme aussi a son existence indépendante de la matière, bien que matière et forme soient faites normalement pour coexister. Au-dessus de leur acte entitatif infime, Suarez pose donc un acte supérieur dans lequel consiste l'union du composé et que réalise un mode substantiel ; mais en quoi peut consister ce lien qui doit resserrer la matière et la forme, et les tenir rapprochés comme en un faisceau ? s'il est extérieur comment peut-il être substantiel ? s'il n'est pas extérieur aux deux composants, mais intérieur à l'un d'eux, quelle est son utilité ? et ne revient-on pas à la théorie thomiste ?

Reconnaissons d'ailleurs l'effort qu'a fait Suarez pour compléter les théories de Scot et d'Ockam ; il s'est préoccupé davantage de relier les éléments du composé qu'ils avaient trop isolés, mais le mode auquel il a fait appel dans cette vue et dont il a emprunté l'idée générale à Cajetan, est incapable de rendre les services qu'il en attendait. Malgré tout, les éléments restent dissociés et la subordination que Suarez met de l'un à l'autre ne peut suppléer avantageusement l'actuation que St Thomas fait donner à l'élément supérieur par l'élément inférieur : actuation suppose compénétration.

Si chaque être, même incomplet, a son existence propre, on conçoit la solution que donnera Suarez à la question du

principe d'individuation. Pour S[t] Thomas, les êtres matériels tirent leur individuation de la matière première affectée de la quantité. Cette solution n'a aucun sens pour Suarez qui veut que chaque être même partiel soit individué par son existence même.

Si la matière brute est composée de deux éléments entitatifs distincts et séparables, il n'en sera pas diversement du composé humain. Sans doute l'union de l'âme et du corps n'est pas dans le langage de Suarez une union accidentelle, puisque le mode qui les unit est dit substantiel, mais cette manière de parler est trompeuse puisque, encore une fois, les éléments du composé n'ont pas l'un sur l'autre d'action pénétrante et intime. L'âme raisonnable n'est d'ailleurs pas certainement la seule forme du corps ; Suarez se rallie sans doute à l'unité de forme comme à la théorie la meilleure et la plus répandue, mais il ne croit pas cependant que cette thèse, la thèse thomiste, s'impose par des raisons irréfutables, et on voit aisément comment elle cadre moins bien avec ses principes qu'avec les principes de S[t] Thomas.

Semblablement, l'union entre l'humanité et la divinité en la personne du Verbe incarné aura quelque chose de plus ténu dans Suarez que dans S[t] Thomas. Pour le Docteur Angélique, la personnalité n'existe que dans un être complet et comporte pour cet être une existence substantielle ; c'est cette existence subsistante qui fait de l'être une personne. L'essence de l'être peut être complexe, son existence est simple. Ainsi de l'être matériel ; ainsi du composé humain ; ainsi du composé théandrique où l'existence personnelle du Verbe tient lieu pour la nature humaine assumée de personnalité et d'existence. Pour Suarez la nature humaine a son existence comme la nature divine, et c'est la personnalité qui lui manque. Après Cajetan, Suarez a distingué ces deux concepts et affirmé entre les réalités correspondantes une distinction réelle ; pour lui la personnalité ou d'un mot plus général la subsistence est un mode substantiel qui s'ajoute à l'essence, même déjà existante, pour lui donner son dernier complément, son couronnement suprême. La nature humaine du Christ est privée du mode de subsistence auquel elle aurait droit, mais elle subsiste

avec la nature divine par la vertu du mode de personnalité qui parachève celle-ci. Malheureusement, en aucun composé naturel ou surnaturel, il n'est possible de voir comment un mode peut être substantiel, s'il est séparable, ni comment il peut affecter un être déjà existant et lui conférer autre chose qu'une perfection accidentelle. Ainsi l'union hypostatique se trouve-t-elle mal assurée [1]. Mieux vaut sans doute faire définir la personnalité par une affirmation comme Suarez que par une négation comme Duns Scot ; mais par ailleurs Suarez amoindrit les mérites de la solution de Cajetan en faisant superposer la subsistence à l'existence au lieu de lui faire perfectionner directement l'essence pour la soumettre ainsi à l'existence : cette solution, elle-même imparfaite et peu conforme à l'enseignement de St Thomas, ne pouvait être agréée de Suarez pour qui dans les créatures l'essence et l'existence s'identifient.

7. — Suarez ne comprend pas davantage la composition de la substance et de l'accident. L'accident est pour St Thomas moins un être à parler purement et simplement que l'être d'un être ; le Docteur Angélique accentue donc le caractère imparfait qui résulte pour lui de son inhésion nécessaire. Suarez, qui n'admet pas ici non plus d'analogie de proportionalité, est conduit à déclarer plus semblables

1. Tout en niant contre Durand et J. de Bassoles que le Christ soit, en quelque sens que ce soit, fils adoptif de Dieu, il lui attribue vis-à-vis de la divinité une double filiation naturelle (*De Incarnatione*, disp. 49, s. 1 et 2) Comme Verbe, il est Fils du Père ; comme homme uni au Verbe, il est fils de toute la Trinité en vertu de la grâce de l'union. Or cette conséquence prétendue de l'union des deux natures n'a d'autre résultat que de l'atténuer. Il est vrai que Suarez en parle finalement (s. 2. a. 35) d'un ton détaché en disant qu'elle est « trop philosophique, qu'elle se ressent trop des abstractions de la raison, et que dans la réalité il n'y a dans le Christ qu'une filiation éternelle », mais même dans ce désaveu tardif, Suarez maintient quelque peu son idée qu'il déclare philosophique à l'excès.— Il nie que le Christ ait vis-à-vis de Dieu une filiation adoptive mais pour d'autres raisons que S. Thomas. Il n'admet pas qu'on puisse l'écarter au nom du principe thomiste « que la filiation convient proprement à l'hypostèse ou à la personne, et non à la nature » (*Sum. Theol.* III p. q. 23, a. 4) et il ne prend pas garde qu'il compromet par là le dogme de la maternité divine de la T. Ste Vierge ; car ce dogme repose précisément sur le principe en question et le principe n'a pas plus de raison de s'y appliquer qu'il ne s'applique à la question des rapports du Christ avec Dieu.

que ne faisait St Thomas l'accident et la substance du point de vue de l'être. Du même coup il relâche le lien qui les unissait et il déclare y trouver avantage en vue de résoudre les problèmes de la théologie eucharistique. Le dogme ne déclare-t-il pas les accidents du pain et du vin séparables de leur substance ? il sera donc bon de leur donner dans le composé, avant même la séparation, une indépendance relative. De plus si l'accident est séparable de la substance, c'est non seulement qu'il peut, dans une certaine mesure, se passer de son influence, c'est aussi qu'il n'est pas indispensable à la substance elle-même, et voilà comment Suarez, pour vouloir ici expliquer le mystère de façon trop naturelle sans faire appel à la puissance divine, imagine que la substance matérielle aurait par elle-même, sans le concours de la quantité, des parties intégrantes ; la quantité se bornerait à leur donner une position ordonnée : rôle très faible qui la rend presque inutile et empêche la raison d'en démontrer avec certitude l'existence comme réalité distincte. Et ainsi Suarez oscille d'un extrême à l'autre, réunissant les inconvénients des systèmes les plus opposés, ne cessant d'exalter l'accident que pour le rabaisser outre mesure, et finalement ayant peine à concilier des affirmations aussi disparates.

8. — Il en est de même dans une certaine mesure quand il s'agit de ces accidents propres qu'on appelle les facultés humaines. D'une part, fidèle à la tendance de D. Scot, il distingue très nettement la volonté d'avec l'intelligence et il va plus loin dans cette voie que St Thomas d'Aquin ; mais par ailleurs quand il s'agit de l'intellect agent et de l'intellect passif, il rapproche ces deux intellects beaucoup plus que le Docteur Angélique. Celui-ci en faisait deux facultés distinctes parce qu'il n'admettait pas qu'une même faculté pût à la fois être mue et se mouvoir, être en puissance et en acte. Suarez estime au contraire plus probable la thèse qui les identifie.

Et de même que selon Suarez, en cela disciple d'Ockam, la raison ne pouvait démontrer avec certitude l'existence de la quantité, ainsi ne peut-elle démontrer de façon directe et péremptoire que l'âme humaine agisse par le concours de

facultés, au lieu d'être par elle-même le principe direct de ses opérations. Ici donc la composition, sans être niée, est déclarée apodictiquement indémontrable par les seules lumières de la raison. C'est avec des atténuations l'agnosticisme philosophique d'Ockam.

Impossible à un philosophe de nier l'intensification de certaines qualités de l'âme ; mais il est moins aisé de l'expliquer. S[t] Thomas qui distingue avec soin non seulement la qualité d'avec la quantité, mais l'accroissement extensif de la qualité d'avec son accroissement intensif, explique ce dernier par une action plus profonde exercée sur le sujet, due à ce qu'il s'y enracine davantage. Suarez à la suite des autres écoles, se préoccupe surtout de mesurer les accroissements progressifs que la qualité reçoit et de les évaluer comme les mérites qu'il estime susceptibles de mesure exacte ; dès lors il conçoit, bien qu'il s'en défende, les progrès de la qualité comme des accumulations de degrés. Dans la question de la reviviscence des mérites, il voudrait réaliser mathématiquement les proportions qu'indique S[t] Thomas et parce qu'il désespère d'y parvenir, il rejette la théorie elle-même. Par surcroît, il ne voit pas comme le Docteur Angélique, que les formes accidentelles ou autres ne peuvent s'appliquer à un sujet que moyennant une proportion, une adaptation convenables et de là vient que pour lui les grâces antérieures au péché sont toutes rendues à l'âme en même temps que revivent ses mérites, quelle que soit l'imperfection de ses dispositions au moment où il désavoue son péché. En cela encore Suarez suit l'école d'Ockam.

9. — Le mystère de la S[te] Trinité soulève le grave problème de la relation. Une fois de plus Suarez a peine à comprendre la composition et selon qu'il suit de préférence la raison ou la foi, il va de l'une à l'autre des solutions opposées.

Du point de vue purement rationnel, il refuse de reconnaître à la relation une réalité distincte de son fondement et de son terme. Comment donc expliquera-t-il le mystère de la S[te] Trinité où les trois personnes sont réellement distinctes entre elles, bien qu'elles s'identifient avec la nature

divine ? Il fait donc volte-face subite, et donne les trois personnes divines comme des subsistences au sens de Cajetan, comme des entités assez caractérisées pour qu'on puisse se demander comment une réalité, la nature, équivaut à ces trois réalités, les personnes [1].

Et comme une fausse position en entraîne fatalement une autre, pour peu qu'on ait de logique, Suarez déclare là-dessus que le principe de non-contradiction n'est peut-être pas applicable en Dieu, exagérant tout d'un coup la transcendance divine qu'il atténuait en niant l'analogie de proportionalité, et compromettant irrémédiablement tout son édifice théologique par le doute jeté sur les fondements mêmes de la raison.

N'en avait-il pas sacrifié un autre, celui-ci de portée plus uniquement philosophique, mais d'importance majeure lui aussi, quand, toujours à l'exemple d'Ockam, il n'avait voulu voir qu'un principe expérimental dans l'adage aristotélicien : L'être en mouvement est mû par un autre être ? Cet adage, sans qu'il le vît, pénètre toutes les preuves de l'existence de Dieu, celles qu'admettait Suarez aussi bien que celles qu'il rejetait.

10. — Nous avons réservé dans ce tableau d'ensemble de la philosophie de Suarez les questions difficiles qui furent débattues au XVI[e] siècle d'abord entre catholiques et protestants, puis entre catholiques de diverses écoles sur l'accord de la science, de la volonté, des secours divins avec la liberté humaine. Ici Suarez n'a connu aucune hésitation, bien que son système fût plus que jamais un système éclectique, tout formé d'éléments pris aux deux écoles catholiques opposées.

Il croit comme les Thomistes et les Scotistes que le décret prédestinant part de la volonté de Dieu et non de son intelligence ; mais de même qu'en expliquant la liberté humaine, il la montre indépendante de l'intelligence, même du dernier jugement pratique, à moins qu'elle ne choisisse elle-même celui-ci comme dernier, de même dans la question présente,

1. Suarez a négligé ou plutôt déclaré incompréhensible la distinction thomiste de l'*esse ad* et de l'*esse in*.

il la déclare indépendante de l'action divine, bien que Dieu ait action sur elle, comme l'intelligence elle-même influe sur la volonté. Suarez repousse donc toute action divine, naturelle ou surnaturelle, qui entraînerait pour la volonté une coaction extérieure ou une nécessité intérieure [1]. C'est à ce titre qu'il refuse de voir dans les causes efficientes créées de simples causes instrumentales. Il n'admet pas, au point de vue naturel, que la coopération de la cause première aux actes de la cause seconde soit à proprement parler une motion, parce que l'âme, sous peine de voir sa responsabilité affaiblie ou supprimée, doit pouvoir se mouvoir elle-même soit pour le bien soit pour le mal, et que d'ailleurs la motion divine, du moins celle des Thomistes, est nécessairement déterminée et déterminante, transformant la cause secondaire libre en une simple cause instrumentale.

La coopération divine que Suarez admet, n'est donc pour lui qu'un concours, et ce concours, voici comment il le comprend. Ce n'est point que Dieu accomplisse une partie de l'acte créé et la créature une autre ; chacun des deux agents est auteur de tout l'acte, mais à sa manière et d'un point de vue différent. D'ailleurs la détermination de l'acte revient à la cause créée et c'est d'après elle que Dieu concourt à l'action de telle ou telle façon ; il offrait en quelque sorte plusieurs concours [2]. Ce système, plus ou moins conforme à celui de Molina [3], paraît exigé à Suarez non seulement pour sauvegarder la liberté humaine mais aussi pour épargner à Dieu la responsabilité du péché qu'une motion déterminée *ad unum* risquerait de lui faire encourir.

Au point de vue surnaturel, il en va un peu autrement. Ici encore Suarez rejette ce qui contraindrait les volontés, c'est-à-dire les grâces efficaces par elles-mêmes, auxquelles l'âme ne pourrait résister. Mais sous cette réserve il admet que la grâce soit une motion, parce que moyennant cette réserve la volonté reste libre de rejeter le secours divin

---

1. Suarez, qui nie énergiquement la réalité d'une telle action, en affirme, avec non moins d'énergie la possibilité contre l'école bannézienne.

2. Ceci d'après D. Soto (Suarez, Disp. *Metaph.* 22, s. 4, n. 24).

3. Parfois comme nous l'avons noté au cours de ce travail, c'est la formule même de Molina qu'il adopte, quitte à l'abandonner ailleurs.

comme d'y adhérer. Comment concilier cette liberté humaine, si nettement affirmée par l'Écriture, avec l'action infaillible de Dieu sur les cœurs que l'Écriture n'affirme pas moins ? C'est que certaines grâces ont une adaptation tellement parfaite aux dispositions des âmes que celles-ci sans y être contraintes y accèderont infailliblement. Dieu a la connaissance de toutes les décisions éventuelles des volontés humaines. Il donne donc à ses élus les grâces qu'il sait devoir être par leur libre adhésion efficaces pour eux. La science moyenne de Molina trouve ainsi sa place dans le système de Suarez, non point pour expliquer le choix que Dieu fait de ses élus : ce choix est pour lui comme pour les thomistes le fait du pur bon plaisir divin; mais seulement pour rendre raison du choix des moyens par lesquels les élus atteindront sans coaction ni contrainte la fin que Dieu leur a destinée.

§ II. — Influence des écrits de Suarez.

1. — Les doctrines philosophiques et théologiques de Suarez eurent dans la chrétienté une très grande influence. Uniquement voué à l'enseignement, il avait eu le temps d'achever presque complètement sa synthèse, et il offrait à la Compagnie de Jésus le monument théologique qu'elle souhaitait d'avoir. Les proportions en étaient grandes et belles. Toutes les questions étaient traitées par le *Doctor eximius* avec l'ampleur et l'érudition qu'elles comportaient.

Suarez ne se bornait pas à des esquisses sommaires, où la pensée trop souvent se déforme par désir excessif de concision et suppression forcée des nuances. Il ne se bornait pas non plus à affirmer son idée sans la confronter avec celle de ses devanciers des différentes écoles ; on trouvait en lui une histoire presque complète par questions de la philosophie et de la théologie, moins nuancée sans doute que nous ne l'écririons aujourd'hui, préoccupés que nous sommes de montrer l'enchaînement historique des systèmes, très informée cependant et toute chargée des connaissances que lui fournissait une riche bibliothèque.

Toute la philosophie grecque défile dans l'œuvre de Sua-

rez, telle que la Renaissance l'avait révélée. Il ne se rallie pas au système de Platon, du moins à son réalisme, mais il en cite un bon nombre de dialogues que le Moyen-Age avait ignorés. Il connaît les récentes éditions d'Aristote et c'est au nom du texte grec qu'il écarte, comme étranger au Stagyrite, l'adage connu : *Actiones sunt suppositorum.*

Il cite les Pères avec une extraordinaire abondance et profite largement des nombreuses publications qui depuis un siècle avaient révélé à l'Occident chrétien plusieurs Pères orientaux, grecs ou mêmes syriaques, inconnus ou peu connus au Moyen-Age. C'est ainsi que Suarez se réfère aux œuvres de St Cyrille d'Alexandrie ; il n'ignore pas non plus ceux des ouvrages de St Ephrem qui avaient paru en traduction vers la fin du XVe siècle.

Il est vrai que parfois il utilise des œuvres peu authentiques, commentaires sur les Psaumes et sur Job faussement attribués à St Jérôme, traité des Prédicaments, traité des merveilles de la Ste Écriture, faussement attribués à St Augustin, traité de Cosmologie faussement attribué à St Jean Damascène. Mais il est presque toujours excusable ; il reconnaît lui-même que les commentaires de St Jérôme ne sont pas de lui et il ne les cite qu'à raison de leur antiquité et de leur valeur intrinsèque ; il n'attribue à St Jean Damascène la Cosmologie de Nicéphore Blemmydès que sur la foi du plus récent éditeur, Billius. Parfois sa critique se trompe parce qu'elle est trop exclusivement d'ordre doctrinal [1] ; mais parfois aussi elle est plus heureuse, comme par exemple lorsqu'il rejette une homélie sur l'Immaculée Conception prêtée à St Cyrille d'Alexandrie par Josse Clichtoue son savant éditeur et simplement composée par lui.

Il connaît tous les théologiens de son temps, à quelque

1. Suarez écarte aussi comme inauthentiques toutes les œuvres qui feraient attribuer à l'auteur des contradictions ou des variations d'opinion. C'est ainsi qu'il raisonne sur l'*Oratio pro defunctis* de St Jean Damascène. Il rejette comme inauthentique un commentaire attribué à St Ephrem par Moïse Baraphas ; le saint y aurait dit que le serpent du paradis terrestre avait lui-même l'intelligence et la parole ; Suarez déclare cette opinion absurde et contraire à ce que dit le saint docteur dans un passage authentique de ses œuvres alors éditées (*De opere sex dierum*, lib. IV, c. 1, n. 11).

nation, à quelque école qu'ils appartiennent, les disciples de Scot comme ceux du Docteur Angélique, les Italiens comme les Espagnols, les Polonais comme les Anglais. Bien entendu, il n'a pas ignoré les maîtres qui continuaient d'illustrer notre vieille Université de Paris, et certains noms fameux de notre XVIe siècle, trop ignorés de nos jours, revivent dans l'œuvre de Suarez : Almain, Génébrard, Claude de Sainctes, Jean Arboreus, Claude d'Espence, Jérôme Hangest.

Les progrès de l'exégèse l'avaient intéressé et il note en plus d'un endroit les variantes suggérées par le texte grec ou le texte hébreu ; c'est ainsi qu'il remarque l'inexactitude de la traduction latine qui fait dire à St Paul, dans l'épître aux Romains (I, 4) : *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute*, au lieu de : *qui declaratus est*, comme l'avaient compris les Pères grecs. S'il garde la traduction latine qu'ont connue et commentée les Pères Occidentaux, ce n'est pas ignorance ou manque d'estime pour le texte original, mais respect pour les décisions du concile de Trente qui imposait l'usage de la Vulgate dans l'enseignement et la prédication [1].

En histoire et en science, ses préoccupations apologétiques ne l'ont pas toujours bien servi. Il croit à l'histoire apocryphe de Constantin [2]. Il croit, contre Cajetan, que le

---

1. *De Incarnatione*, disp. 50, s. 2. C'est en particulier sur ce passage de la Vulgate que devait s'appuyer, bien à tort, faut-il le dire, le P. Berruyer au XVIIIe siècle, pour prétendre que St Paul attribuait à l'humanité de Notre-Seigneur une sorte de personnalité humaine distincte de la personnalité divine.

2. Quand il s'agit de faits dogmatiques, son criterium est avant tout d'ordre doctrinal, comme lorsqu'il s'agit d'ouvrages attribués à des Pères de l'Église. Il admet les révélations de Ste Brigitte sur l'Immaculée Conception, parce que cette doctrine lui paraît sûre et digne d'être définie par l'Église (*De myst. vitae Christi*, disp. 3, s. 5, n. 14) ; par contre il rejette ce qu'ont écrit plusieurs auteurs de l'évanouissement de la Ste Vierge au pied de la Croix, parce qu'il trouve peu digne de la mère de Dieu d'avoir cédé à ce point à la douleur qui l'opprimait. (*Ibid.* disp. 41, s. 2, n. 9-11.) Toutefois, il est évident que Suarez ne se borne pas à des raisonnements de ce genre. Il observe par exemple que les révélations contraires à l'Immaculée Conception et attribuées à Ste Catherine de Sienne, sont données d'après des références inexactes : on n'en trouve pas le récit dans l'auteur auquel renvoie Cajetan. Quant au sermon de St Bernard favorable à l'évanouissement de la Vierge, il est parmi les ouvrages contestés du saint docteur.

monde a été créé par Dieu en six jours réels [1] ; mais enfin, s'il a gardé à tort des positions qui devenaient difficiles à défendre, et si l'on peut légitimement ne pas souscrire à ses conclusions, il n'est que juste de reconnaître l'immense étendue de ses lectures et de son érudition. Il a connu les controverses scientifiques qui mirent aux prises Scaliger et Cardan comme celles qui divisaient alors les milieux théologiques [2].

2. — Pour ces diverses raisons, la vogue de Suarez devait donc être considérable. Elle le fut. Sans doute l'ensemble de la Compagnie de Jésus n'adhéra pas au congruisme ; en dehors de Ruiz [3], Viva [4], Tanner [5], bien peu de ses membres s'y rallièrent, et de bonne heure les vues spéciales de Vasquez et de Lessius sur la prédestination eurent dans son sein la préférence sur le système de Suarez jugé trop voisin de celui de Bañez.

Par ailleurs, les jésuites italiens Côme Alamanni [6], Silvestre Mauro [7], Sforza Pallavicino [8] devaient garder une note plus thomiste et moins éclectique qui devait se maintenir plus longtemps qu'ailleurs dans la péninsule.

Mais ces dissidences n'empêchèrent pas Suarez d'être l'une des plus grandes autorités théologiques et philosophiques de la Compagnie de Jésus. Dès 1612, Martin Becanus [9]

1. *De opere sex dierum*, lib. I, c. 11.

2. Disp. *Metaph.* XVIII, s. 8, n. 38 (Il cite Scaliger, *Exercit.* 218).

3. Didace Ruiz de Montoya (1562-1632) professeur à l'université de Séville. — *De Trinitate*, Lyon 1625 ; *De praedestinatione ac reprobatione hominum et angelorum*, (1628) ; *De ideis, de veritate ac de vita Dei*, 1629 ; *De voluntate Dei et propriis actibus ejus*, 1638.

4. Dominique Viva, né en 1648 à Naples. — *Cursus Theologicus*, 1712 ; *Cursus Theologico-moralis*, 1737.

5. Adam Tanner, d'Insprück (1572-1632) professeur à Munich et à Vienne, chancelier à Prague. — *Disputationes Theologicae in Sum. Theol. S. Thomae*, 1918 ; *Universa Theologia scholastica, speculativa, practica ad methodum S. Thomae*, 1626.

6. Côme Alamanni (1559-1634) né et mort à Milan. — *Summa philosophiae D. Thom. aq. ex variis ejus libris in ordinem cursus philosophici accommodata*. Paris, 1639-1640.

7. Silvestre Mauro (1619-1687). — *Quaestiones philosophiae*, Rome 1658. — *Aristotelis opera omnia* avec comment.

8. Sforza Pallavicino (1607-1667) mort à Rome, cardinal. — *De universa philosophia*, Cl. III, Rome 1625.

9. Martin Becanus (1563-1624) professe la philosophie à Cologne, la théologie à Wurzbourg, Mayence et Vienne. Outre sa théologie, il publia (1623) un *Manuale controversiarum* très populaire.

s'inspirait de plusieurs de ses doctrines dans sa *Summa philosophiae christianae* si souvent rééditée. Des résumés paraissaient qui vulgarisaient ses doctrines, tels ceux d'Emmanuel Soares (1626), de J. Hernadida (1633), plus tard du P. François Noël (1732)[1] et du P. Conrad Vogler (1734) Au milieu du siècle, Rodrigue d'Arriaga qui fut durant treize ans chancelier de l'Université de Prague écrivait en 1632 dans la Préface de son Cours de Philosophie ces lignes significatives : « Comme un géant, Suarez élève la tête bien au-dessus de tous les Scolastiques de l'époque, lui dont le livre d'or sur la *Métaphysique* a été depuis si glorieusement imité. » Arriaga était du nombre de ces imitateurs[2], et il faut ajouter à son nom ceux des jésuites espagnols Hurtado de Mendoza[3], Oviédo[4], Soarez[5], Michel de Vinas[6], Izquierdo[7], Lossada[8] dont l'influence se prolonge jusqu'au milieu du XVIIIe siècle et qui vont toujours plus avant dans la voie

1. François Noël (1651-1759) né à Hestrud, près Solre-le-Château (Nord), missionnaire en Chine, mort à Lille. Son ouvrage, réédité au XIXe siècle, est le plus complet des résumés que nous indiquons.

2. Rodrigue Arriaga (1592-1667) né à Logroño, professeur à Valladolid et à Salamanque avant d'être chancelier à Prague où il mourut. — *Cursus Philosophicus*, Anvers, 1632. — *Disputationes theologicae*, Anvers 1643-1655. — Arriaga dépasse encore Suarez dans la voie de l'indépendance à l'égard du thomisme ; il considère comme plus probable que la quantité ne se distingue pas de la matière première ; il nie la nécessité d'un concours divin immédiat.

3. Pierre Hurtado de Mendoza (1578-1651) professeur à Pampeluve, puis à Valladolid et à Salamanque. — *Disputationes de universa philosophia*, Lyon 1617. — *De virtutibus theologicis*, Salamanque 1631. — *De Deo homine*, Anvers 1634.

4. François de Oviédo (1602-1651) né et mort à Madrid, professeur à Alcala, à Madrid, à Murcie puis de nouveau à Alcala. — *Cursus Philosophicus*, Lyon 1640. — *Tractatus theologici scholastici et moralis*, Lyon 1646. — *De virtutibus fide, spe et charitate*, Lyon 1651.

5. François Soarez, appelé le portugais pour le distinguer du *Doctor eximius* (1605-1659), professeur à Coïmbre et à Evora. — *Cursus Philosophicus*, Coïmbre 1651. — *De virtute et sacramento poenitentiae*, Evora 1678.

6. Michel de Vinas (1642-1718) mort à Santiago du Chili. — *Philosophia scholastica tribus voluminibus distincta*, Gênes 1709.

7. Sébastien Izquierdo (1601-1680) enseigne à Alcala, à Murcie, à Madrid. — *Pharus scientiarum*, Lyon, 1659. — *De Deo uno*, Rome 1664.

8. Louis Lossada (1681-1748) mort à Salamanque. — *Cursus philosophici regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu in tres partes divini*, Salamanque 1724-1735.

ouverte par Suarez, et élargie encore par Arriaga. En Italie, le P. J. B. Tolomei [1] s'éloignait lui aussi de l'aristotélisme thomiste rigoureux.

En France, au XVII[e] siècle, Suarez comptait le P. Théophile Raynaud parmi ses défenseurs, parfois d'ailleurs malheureux comme il arriva [2] lorsqu'il défendit ses vues sur la confession à distance. Et c'est en France, à Lyon, que paraissaient en dépit des interdictions romaines les volumes de Suarez sur la grâce dont le P. de la Bastida, jésuite sécularisé, avait à sa mort laissé une copie à ses héritiers.

La dimension des *Dissertations métaphysiques* les empêchait d'être dans les Collèges de la Compagnie le manuel de cours [3] ; on utilisait davantage dans l'enseignement les ouvrages philosophiques du Collège de Coïmbre, de Fonseca, de Tolet et de Ruvio [4] qui étaient de moindre volume, mais cela n'empêchait point le recours des maîtres aux traités de Suarez ; la similitude des doctrines au contraire faisait des ouvrages du Docteur de Coïmbre la source naturelle de ceux qui désiraient voir mises dans tout leur jour les conclusions plus brièvement déduites des autres auteurs. C'est ce qu'atteste le P. Rapin, dans son ouvrage qui parut en 1676 alors que le cartésianisme et le goût nais-

1. Jean-Baptiste Tolomei (1653-1726) enseigna la philosophie au collège romain, mourut cardinal. — *Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice.* Rome 1696. — Avec les cartésiens, Tolomei admettait l'existence de corps simples, rejetant la composition de matière et de forme.

2. Théophile Raynaud (1582-1663) né dans le comté de Nice, enseigne à Avignon, à Lyon et à Rome, meurt à Lyon. *Opera omnia*, t. 18. Lyon, 1665.

3. Les études des scolastiques avaient été réglées de la sorte, lors de la visite faite en France par le P. Maggio (1587-1589). Aux élèves de philosophie l'on devait mettre en mains Aristote, Fonseca, Tolet, plus un commentaire agréé par le professeur ou le préfet. Aux élèves de théologie, la Bible, le maître des Sentences, le concile de Trente et la Somme de S[t] Thomas ; après les deux premières années de cours, les étudiants pouvaient avoir en outre quelque auteur scolastique approuvé par le préfet des études. (Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. II, liv. I ch. 7, p. 190). On observera la date de ce règlement. La plupart des ouvrages de Suarez étaient d'une époque postérieure.

4. Antoine Ruvio (1548-1615) mort à Alcala, avait longtemps enseigné à Mexico, d'où le titre de son principal ouvrage *Logica Mexicana, sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*, Alcala 1603.

sant pour la théologie positive avaient contribué à détourner des études de philosophie scolastique :« Parmi cette effroyable multitude d'écrits qui s'est formée dans la poussière de l'école de ces derniers siècles, il ne s'est rien composé d'une pénétration et d'une capacité plus grande que la métaphysique de Suarez jésuite. Cet ouvrage, qui renferme tout ce que la Scolastique a de subtilité et de force, est une des plus admirables productions des derniers temps. On ne peut assez le conseiller aux jeunes Théologiens qui par le faux goût d'une méthode nouvelle abandonnent la scolastique pour devenir Historiens ; parce qu'ils ont moins de peine à faire ostentation de leur mémoire qu'à donner des marques de leur jugement. [1] »

De fait, tandis que Goudin, Gonet, Guérinois, Billuart maintenaient en France la connaissance des doctrines thomistes, de plus en plus se répandaient dans notre pays d'autres tendances philosophiques, et les doctrines de Suarez recueillaient d'illustres partisans comme le docteur en Sorbonne Honoré Tournély ([2]). Chose curieuse, on s'en inspirait surtout dans la lutte contre les sociniens, et les incrédules des vues de Suarez sur les principes premiers de la raison et en particulier sur le mystère de la Ste Trinité. Tournély admettait que le principe du troisième équivalent pouvait ne pas s'appliquer aux choses divines. Ce n'était pas là rendre plus facile le travail des apologistes et l'une des objections de Bayle contre nos mystères était précisément qu'ils allaient à l'encontre de la raison : « Les choses qui ne sont pas différentes d'une troisième ne diffèrent point entre elles ; c'est la base de tous nos raisonnements, et cette maxime néanmoins est démentie par le mystère de la Trinité. » Ainsi parle en son nom l'abbé pyrrhonien qui le représente. Et la thèse suarézienne était tellement respectée dans les écoles, sinon universellement admise, pour qu'en 1767 les auteurs du *Dictionnaire anti-philosophique* répondant au *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, croient devoir

1. P. Rapin, *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1676.

2. Honoré Tournély, d'Antibes (1658-1729), professeur à Douai (1688), puis en Sorbonne (1692-1716).

la considérer comme recevable et estiment qu'on peut raisonnablement s'en contenter [1].

La question de la Trinité n'est pas la seule où nous ayons relevé des affirmations imprudentes de Suarez ; nous avons signalé le défaut de sa conception de l'union hypostatique ; là encore il devait trouver des disciples. C'est ainsi le P. Jacques Platel [2], professeur comme Tournély à l'Université de Douai, s'autorise entre autres de Suarez pour attribuer au Christ une double filiation divine : « Le Christ, dit-il, en tant qu'homme, au sens expliqué plus haut, est Fils naturel de Dieu en vertu de la grâce de l'union, abstraction faite de ce qu'il se termine à la personne du Verbe, donc indépendamment de sa génération et de sa filiation éternelle comme Verbe, de telle sorte qu'il n'est pas Fils du Père tout seul, mais de Dieu comme Dieu » [3]. D'autres auteurs moins prudents devaient s'engager plus loin encore dans cette voie, tel surtout au XVIIIe siècle, le P. Berruyer dont les œuvres de tendance nestorienne méritèrent les condamnations réitérées de l'Index. Le P. Berruyer [4] insiste sur l'idée scolastique que la nature est principe d'opérations (*principium quo*, disait l'École) sans se souvenir assez que la personne l'est

1. « Les uns prétendent que l'axiome en question n'a lieu que pour expliquer la nature et les rapports des choses finies, et qu'il n'est pas également propre pour juger de l'Etre infini. Les autres croient que cet axiome se concilie aisément avec l'exposition du mystère de la Trinité puisqu'on peut très bien dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui ne sont pas différents (*sic*) de la substance divine, ne diffèrent point non plus entre eux, considérés quant à cette substance. Ce qui n'empêchera pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne soient trois personnes distinctes. — L'une ou l'autre de ces réponses peut satisfaire des esprits raisonnables. » (*Dictionnaire anti-philosophique*, Avignon, 1767 ; art. Pyrrhonisme, p. 273).

2. Le P. Jacques Platel, S. J. de Bersée (Nord), enseigna onze ans la philosophie et huit ans la théologie à l'Université de Douai. Il mourut en 1681. Il a publié une *Synopsis cursus theologici* (1661) qui fut complétée en 1682 par le P. de Fourmestreaux. Il avait combattu sous un pseudonyme la prédétermination physique et pris la défense de la science moyenne contre le P. Henneguier, de St-Omer, O. P.

3. Platel, *Synopsis cursus theologici*, IV p. cap. 6, § 4, n. 397.

4. Le P. Isaac-Joseph Berruyer, S. J., né à Rouen, mourut à Paris (1681-1758) ; il publia une *Histoire du peuple de Dieu* en trois parties ; la première *depuis son origine jusqu'à la naissance du Messie* (1728), la deuxième *depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la synagogue* (1573), la troisième était *une paraphrase littérale des épîtres des apôtres* (1758). Ces ouvrages furent censurés au fur et à mesure de leur publication

davantage parce qu'elle possède et en quelque sorte fait agir la nature (*principium quod*). Parlant du Sauveur, des paroles, des actes que nous rapporte de lui l'Évangile, il les rapporte uniquement à sa nature humaine et déclare qu'ils ne trouvent qu'en elle leur « principe effectif et complet »[1] ; il taxe d'hérésie la doctrine que l'humanité de Jésus-Christ serait régie, gouvernée, mue et déterminée par l'impression du Verbe[2] ; il rejette absolument l'idée thomiste qu'elle serait son instrument et se demande quel sens catholique on peut bien donner à des paroles de ce genre[3]. Quant à sa propre doctrine, il la met sous le patronage de Suarez qui, seul, aurait compris exactement la vraie pensée du Docteur angélique :« Voilà, s'écrie-t-il, la théologie de St Thomas expliquée par le célèbre Suarez que tout catholique respecte comme le plus grand catholique de son siècle[4] ». L'exagération est claire ; le P. Berruyer s'autorise à tort du nom du *Doctor eximius* ; Suarez n'a jamais détendu les liens de l'union hypostatique au point d'attribuer à l'humanité du Christ une sorte de moi véritable, indépendant de la personne, et de prétendre comme le P. Berruyer, que les actions du Christ en tant qu'homme ne sont attribuées au Verbe que par « une attribution logique, qu'elles sont seulement « dignifiées » et non « produites[5] » par lui ; mais quand Suarez accentuait l'indépendance des natures et contestait que la filiation portât sur la personne, ne posait-il pas en quelque sorte les prémisses dont quelque jour la conclusion serait tirée ?

---

par Clément XII (1734), Benoît XIV (1757) et Clément XIII (1758). Benoît XIV avait également mis à l'Index une *Défense de la seconde partie* contre un *Projet d'instruction pastorale*. Tous les ouvrages de Berruyer furent doctement réfutés dans l'*Instruction pastorale* de Mgr de Fitz-James, évêque de Soissons (Paris, 1760). Le prélat réfutait aussi les idées toutes semblables soutenues peu auparavant par le P. Hardouin (1646-1729) dans son *Commentaire sur le Nouveau Testament* mis à l'Index en 1742.

1. Berruyer, *Hist. du peuple de Dieu*, 2e partie, t. 8, p. 95.
2. Berruyer, *Défense de la sec. partie*... p. 19 et 20.
3. *Ibid.* p. 64.
4. *Ibid.* p. 66.
5. *Hist. du peuple de Dieu*, 2e partie, t. 8, p. 21, 53, 71, 97.

3. — Ce n'est pas seulement dans les milieux ecclésiastiques que s'étaient répandues les doctrines de Suarez. Nous avons la preuve que Descartes en a eu en mains la Métaphysique du docteur de Coïmbre et bien qu'il l'ait peu approfondie, comme en général il approfondissait peu ses lectures, il ne laisse pas cependant que d'emprunter à Suarez sa distinction modale. On a noté aussi qu'il renvoie à la Métaphysique de Suarez pour le sens d'une expression : fausseté matérielle [1]. Sans nous arrêter à ces citations textuelles, il serait aisé, croyons-nous, de montrer la parenté réelle du cartésianisme et du suarézisme alors même que Descartes ne cite pas Suarez. Sans doute, sur la question de la liberté et de la grâce, Descartes est plus voisin des Thomistes de son temps que de l'école moliniste et il exagère tellement le pouvoir de Dieu sur les choses contingentes qu'il dépasse la pensée des bannéziens les plus outranciers [2], mais sur beaucoup d'autres questions de philosophie, il cède à la tendance d'Ockam qui évite de multiplier les êtres sans nécessité, et nous avons noté au cours de ce travail combien de fois il arrive à Suarez quand une multiplicité ne s'impose pas à lui avec une rigueur absolue, de la nier pour ne mettre entre les choses qu'une distinction de raison. Est-ce une influence du théologien espagnol sur le philosophe français, ou seulement ressemblance naturelle de deux esprits que les mêmes positions attirent ? à tout le moins l'analogie des tendances méritait d'être constatée.

Leibniz lui aussi a connu Suarez, et même davantage encore. Dès l'âge de seize ans, il en avait trouvé les œuvres dans la bibliothèque de son père avec celles de Fonseca, de Becanus et de Grégoire de Valentia, pour ne citer que des auteurs jésuites, et il s'y était complu « comme à la lecture d'un roman [3] ». La thèse latine qu'il soutient à l'université de

1. Descartes. *Œuvres complètes* (éd. Adam et Tannery) t. IV, p. 350 ; t. VIII, p. 28. — Et. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, p. 87.

2. Gilson. *La liberté chez Descartes et la théologie*, IIe p. c. 2 et 3 (principalement).

3. « In Zabarella et Rubio et Fonseca aliisque scholasticis non minore quam antea in historicis voluptate versabar, et eousque profeceram ut Suarezium non minore facilitate legerem quam Milesias fabulas quas vulgo romanos vocant. » (*Vita Leibnizii a se ipso breviter delineata*, dans Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Liebnitz*, p. 382, 383.)

Leipzig sur le principe d'individuation cite Suarez avec les Nominaux qui tiennent comme lui que tout individu est individué par son entité même et son entité totale [1] ; c'est l'opinion à laquelle il se rallie après avoir réfuté celle de Denys le Chartreux et celle de Duns Scot. Il n'a même pas examiné l'opinion thomiste parce qu'elle assigne un principe différent aux créatures selon qu'elles sont matérielles ou spirituelles, ce qui à ses yeux comme aux yeux de Suarez suffit à la condamner ; chemin faisant d'ailleurs, il a réfuté la distinction thomiste de l'essence et de l'existence, et avec l'argument même de Suarez à savoir que la distinction réelle impliquerait une séparation possible des éléments. Et c'est bien une thèse suarézienne que celle qu'il ajoute en corollaire : que la matière a de soi l'acte d'où résulte l'entité. — Il est vrai que plus tard, il s'affranchit des systèmes scolastiques. En 1670 dans une dissertation sur le style philosophique de Nizolius, cet adversaire passionné d'Aristote, il s'attaque aux métaphores dont les auteurs scolastiques ont plus qu'on ne croirait parsemé leurs thèses les plus ardues, et il relève en particulier l'audace singulière de Suarez qui pour marquer l'action de la cause efficiente dit qu'elle « influe, » qu'elle verse l'être à un autre ; expression barbare, dit-il, et qui n'éclaircit rien [2].

Dans cette même dissertation, après avoir loué les anciens Nominaux dont les principes, dit-il, sont très conformes à l'esprit de la réforme qui règne en ce temps dans la philoso-

1. Leibniz. *Opera philosophica* (éd. J. E. Erdmann) Pars prior. p. 1 et seq.

2. *Ibid.* p. 64. « ...tropos aut nullos aut exiguos aptosque esse debere. Quod a scholasticis parum est observatum, nam, quod quis miretur, eorum oratio tropis scatet. Quid enim aliud quam tropica sunt dependere, inhaerere, emanare, influere. Cujus postremi vocabuli inventione mire se effert Suarez. Quum enim scholastici ante eum dudum in general, causae notione venanda sudassent, nec verba illis commoda succurrerenti Suarez non quidem ingeniosior, tamen audacior fuit, et adhibito callide influxus vocabulo, causam definivit : quod influit esse in aliud, barbare satis et obscure... » Pour cette seule raison, Leibniz exclut Suarez du nombre des écrivains qui selon lui ont joint dans la philosophie l'élégance du style à la précision de la pensée. C'est être bien sévère pour une expression isolée qui n'était pas si malheureuse, et dont Suarez, au surplus, n'était nullement l'inventeur. Elle se rencontre fréquemment sous la plume de St Thomas d'Aquin.

phie, il en combat les excès et notamment la négation absolue des Universaux ; il la regrette chez Nizolius et chez Hobbes ; elle détruit la science et mène infailliblement à la négation même des principes de la raison. C'est ainsi que Hobbes en est venu à sacrifier les propositions géométriques établies par Pythagore et Grégoire de St-Vincent, à nier que le tout soit plus grand que sa partie, au moins dans certaines conditions [1]. Leibniz tient pour les principes de la raison et il en prendra de nouveau la défense dans le *Discours de la conformité de la foi avec la raison* contre des théologiens malavisés (il ne nomme pas Suarez, mais comment ne pas le reconnaître ?) qui accordent trop aisément « que la S[te] Trinité est contraire à ce grand principe qui porte que deux choses qui sont les mêmes avec une troisième sont aussi les mêmes entre elles [2] ». — Dans ce même discours il rejette l'ubiquité des corps et la réduplication multipliée dont s'étaient servis quelques scolastiques pour expliquer la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie [3]. Il s'élève également contre certaines applications de la puissance obédientielle [4] ; ainsi n'admet-il pas que Dieu puisse donner à la créature la faculté de créer. On observera cependant déjà dans cet exemple que Leibniz est sous la

1. *Ibid.* p. 71.

2. *Ibid.* p. 486 : « Certains auteurs ont été trop faciles à accorder que la S[te] Trinité est contraire à ce grand principe qui porte que deux choses qui sont les mêmes avec une troisième, sont aussi les mêmes entre elles, c'est-à-dire que si A est le même avec B, et si C est le même avec B, qu'il faut qu'A et C soient aussi les mêmes entre eux. Car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction, et fait le fondement de toute la logique ; et s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude. Ainsi lorsqu'on dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, quoique ces trois personnes diffèrent entre elles, il faut juger que ce mot Dieu n'a pas la même signification au commencement et à la fin de cette expression. En effet il signifie tantôt la substance divine, tantôt une personne de la divinité. Et l'on peut dire généralement qu'il faut prendre garde de ne jamais abandonner les vérités nécessaires et éternelles pour soutenir les mystères, de peur que les ennemis de la religion ne prennent droit là-dessus de décrier et la religion et les mystères. »

3. *Ibid.* p. 485.

4. *Ibid.* p. 480 : « ...Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un miracle ; et lorsqu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature, les Scholas-

dépendance des scolastiques, et notamment de Suarez, plus qu'il ne l'avoue ; car au moins admet-il l'existence d'une puissance obédientielle et de celle même que défend Suarez à savoir la puissance obédientielle active. Il met en Dieu comme Suarez la connaissance des futurs contingents ; et ses décrets prédéterminants mais non nécessitants, sa théorie générale de la prédestination ont quelque analogie avec le système de Suarez, malgré de réelles divergences, entre autres sur la nature de la liberté. Suarez exagérait souvent la division des êtres ou au contraire leur unité ; c'est aussi le cas de Leibniz qui isole davantage encore les monades dont sont formés les êtres composés ; renonçant au mode d'union, il n'explique la corrélation de l'âme et du corps que par la domination de l'âme et l'harmonie préétablie. D'autre part, il est curieux de lui voir invoquer à deux reprises quelques paroles de Suarez au sujet des Anges et de la prière des bienheureux [1] pour justifier la théorie générale qui attribue aux créatures une apparence de causalité grâce aux décrets divins qui harmonisent toutes choses. Suarez était très éloigné de cette doctrine, mais il est curieux de voir par la correspondance que nous citons, et le souvenir minutieux que gardait Leibniz des idées suaréziennes, et l'estime dans laquelle la Compagnie de Jésus (à laquelle appartenait le P. Des Bosses correspondant de Leibniz) tenait le *Doctor eximius*.

Connu parmi les protestants d'Allemagne, ainsi que la plupart de nos grands scolastiques, Suarez l'était également parmi les protestants de Hollande et d'Angleterre. Grotius le donnait comme un philosophe et un théologien d'une

---

tiques appellent cette faculté une puissance obédientielle, c'est-à-dire que la chose acquiert en obéissant au commandement de celui qui peut donner ce qu'elle n'a pas ; quoique ces Scholastiques donnent ordinairement des exemples de cette puissance que je tiens impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que Dieu peut donner à la créature la faculté de créer. »

1. Lettres au R. P. des Bosses, S. J. 4 oct. 1706 et 13 janv. 1716 (Erdmann, *op. cit.* p. 440 et 738). Voir de même *Théodicée* (Ibid. p. 595) : « Suarez a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (*Traité de l'oraison*, l. I, c. 11) que Dieu a réglé les choses par avance en sorte que leurs prières, quand elles se font avec une volonté pleine, réussissent toujours : c'est un échantillon de l'harmonie préétablie. »

pénétration sans égale [1]. Les docteurs protestants discutaient ses écrits comme ceux d'un maître qu'on n'avait pas le droit de négliger [2]. Sa *Defensio fidei* avait alarmé Jacques Ier et fait prendre la plume à l'archevêque anglican de Cantorbéry Abbott et au chancelier Bacon. Un siècle plus tard nous retrouvons son nom sur la plume de Berkeley, ce défenseur éminent mais exagéré de l'idéalisme dans un pays où la philosophie matérialiste ne sévissait que trop. Dans le quatrième Dialogue d'Alciphron [3], Criton qui représente les idées de l'auteur expose ses vues sur la nature de Dieu et ses attributs. Il combat le système de Denys l'Aréopagite qui lui paraît exagérer la transcendance divine et conduire à l'agnosticisme. Les scolastiques tout en l'approuvant, dit-il, ont corrigé en les atténuant ses expressions les plus fortes. Ainsi goûte-t-il St Thomas d'Aquin [4] parce qu'il attribue à Dieu de façon éminente la faculté de connaître, tout en écartant de ce concept les imperfections inhérentes à la connaissance humaine. Mais Suarez le satisfait encore davantage parce qu'il déclare que ces imperfections n'appartiennent pas formellement au concept de connaissance, et qu'elles n'empêchent point qu'on ne puisse attribuer proprement ce concept à Dieu. Quand il parle de l'analogie, il semblerait à certains indices qu'il se rallie de préférence à la théorie thomiste, car il cite Cajetan et il observe que les scolastiques ont étendu l'analogie jusqu'au concept même d'être, mais comme il néglige les distinctions de Cajetan et qu'il se borne à défendre l'analogie propre contre l'analogie de métaphore avec fondement réel, du théologien Pierre Brown [5], peut-être pourrait-on dire encore que Suarez a exercé, même sur ce point, quelque influence sur la pensée de Berkeley.

1. Grotius. — *Epist.* 154 Joanni Cordesio, 15 octobre 1633.
2. Berkeley. — *Alciphron*, 4e dial. (nos 19-21) édit. Campbell-Fraser, vol. II, p. 163-169.
3. Jacques Revius, *Suarez repurgatus sive Syllabus Disputationum Metaph. Fr. Suarez... cum notis Jacobi Revii SS. Theol.* D. — Leyde, 1644.
4. S. Thom. *Sum. Theol.* I p. q. 13, a. 3 ; q. 14, a. 1.
5. Pierre Brown, évêque anglican de Cork, avait traité la question dans sa réfutation du sceptique Toland. *Things Divine and Supernatural conceived by analogy with Things natural and human* (1733).

4. — En définitive, cette influence exercée par Suarez sur la philosophie et la théologie fut-elle heureuse ? Nous ne le croyons pas. Sans doute à une époque où des doctrines de tout genre comme celles de Descartes, de Locke, voire de Leibniz semaient le désarroi dans les esprits, le système de Suarez a pu attirer et contribuer à maintenir dans le catholicisme un certain nombre de ceux que la profondeur thomiste rebutait. Pour beaucoup, et dès le Moyen-Age, le thomisme et le scotisme avaient été des pierres d'achoppement, et l'ockamisme avait été une réaction violente contre ces deux philosophies, au nom de la simplicité et de la clarté. D'autre part l'ockamisme avait eu d'incontestables exagérations qui l'avaient mis en opposition presque ouverte soit avec la raison soit surtout avec la foi. Le suarézisme fut une tentative pour mitiger les doctrines d'Ockam en les conciliant dans une certaine mesure avec celles de St Thomas et de son plus grand interprète Cajetan. Ce qui fut l'une des raisons historiques de sa formation devait être l'une des raisons de son succès. Mais c'est dire aussi le caractère fâcheux de son influence. La présente étude, aussi objective que possible, nous a montré Suarez en opposition presque constante, et de son propre aveu, avec les enseignements, nous ne disons pas seulement de l'école thomiste, mais souvent, et à n'en pas douter, de St Thomas lui-même. Il est vrai quand il s'écarte ainsi de la voie du Docteur Angélique, il lui arrive plus d'une fois de le faire en compagnie de quelque thomiste plus ou moins mitigé ; sur tel point il est d'accord avec Cajetan, sur tel autre avec Hervé, sur tel encore avec Victoria, D. Soto ou Médina, mais tandis que ces auteurs ne s'éloignent de St Thomas que sur des détails particuliers, Suarez paraît faire la somme de leurs divergences. Non point d'ailleurs que cette rupture avec le thomisme soit complète. On appliquerait volontiers à Suarez la peinture piquante faite en 1621 par le dominicain Côme Morelles, éditeur de Dominique de Flandre, de certains interprètes contemporains de St Thomas [1] : « Ils se parent de

1. « Quidam D. Thomae expositores se vocant ut hoc specioso titulo libros suos exornent, quorum aliqui aperto Marte contra S. Thomam pugnant. Aut enim impugnant ejus conclusionem, aut rationem quae

ce beau titre, dit-il, pour en orner leurs ouvrages, mais certains de leurs livres sont vraiment en opposition avec St Thomas. Ou bien ils attaquent sa conclusion, ou bien ils s'en prennent à sa preuve, pour la blâmer et la déclarer faible ; ou bien c'est l'exemple allégué qu'ils décrient en lui reprochant d'être futile et sans portée, ou enfin c'est la manière même de parler qu'ils condamnent. » Plus d'une fois en effet les divergences ne vont que jusque-là. Mais, si les critiques verbales ont peu d'importance et si l'on peut accorder que tous les exemples de St Thomas ne sont pas heureux, il y a plus de gravité à critiquer ses preuves, même quand on admet ses conclusions ; car les preuves font corps avec un système, du moins quand elles sont proposées par des esprits aussi éminents que St Thomas et Suarez ; et au surplus ce qui, en un endroit, n'est qu'argument, devient conclusion ailleurs. C'est ainsi qu'en plus d'une circonstance, Suarez a contribué à ébranler le thomisme, non qu'il en combattît toujours formellement la thèse, mais parce qu'au moins il en modifiait les arguments, ne laissant subsister en place des raisonnements thomistes pris de l'essence des choses, que des raisonnements indirects ou des preuves d'autorité tirées soit de la foi, soit du consentement des théologiens.

La tendance ockamiste à laquelle il a trop souvent cédé a continué, après lui, à emporter l'opinion et au delà même de ce qu'il aurait souhaité. Il n'a pas professé toutes les doctrines que devaient répandre ses disciples [1], mais il en

---

illam probat improbant, aut infirmitatis eam arguunt, aut exemplum ab eo allatum tamquam rem futilem et nullius momenti explodunt, aut denique... modum ejus loquendi condemnant. » Préface de *la Métaphysique* de Dominique de Flandre par le P. Côme Morelles, O. P. inquisiteur apostolique à Cologne. (Cologne, 1621).

1. Est-il besoin de faire observer qu'un bon nombre d'écrivains de la Compagnie de Jésus ont subi, au XVIIIe siècle surtout, d'autres influences que la sienne ? La Compagnie avait vigoureusement combattu au XVIIe s. les doctrines de Descartes et de Malebranche ; au XVIIIe siècle, elle est dans une certaine mesure emportée par le courant. En France le P. André († 1764) est malebranchiste, et le P. Buffier (1711-1787) subit en même temps l'influence de Descartes et de Locke. En Allemagne le P. Jos. Mangold (1719-1787) est cartésien. D'autres s'inspiraient davantage de Leibniz ou de Wolff, de façon plus ou moins personnelle ; tels les Pères Boscovich (1711-1787), Philippe Steinmeyer (1710-1797), Benoît Stattler (1728-1797) wolffien déclaré.

est dans une certaine mesure responsable parce que l'exemple de son originalité personnelle a engagé ses admirateurs dans la voie de l'indépendance où leurs hardiesses devaient dépasser les siennes. La théologie catholique ne s'en est pas bien trouvée. Suarez voulait la servir, en rendant les mystères de la foi plus accessibles à la raison humaine et en la déchargeant des prétendues incompréhensibilités thomistes ; or il se trouve que son système conduit justement à la négation des principes fondamentaux de la raison et à la déclaration qu'il n'y a dans ces vérités essentielles que des constatations expérimentales, vérifiables seulement dans le monde des créatures. Quand il n'en vient pas à ces extrémités désespérées, plus d'une fois il lui arrive d'osciller entre deux thèses, celle que la raison lui suggère et celle que réclame la foi. Nous avons observé ce flottement de la pensée de Suarez qui semble d'ailleurs lui avoir échappé. Il ne suffit pas à lui faire perdre le mérite d'érudition et de pénétration avisée que lui vaut son œuvre gigantesque : peu d'esprits ont vu aussi bien que lui le point faible des théories adverses. Tout au moins y a-t-il dans cette opposition de deux sentiments qui n'arrivent pas à se concilier la preuve intrinsèque d'une faiblesse irrémédiable. Là où Suarez n'est que théologien, il mérite largement les éloges dont l'a honoré Paul V ; il est « exquis et pieux », *eximius ac pius*. Quand il est en même temps philosophe, on ne saurait porter sur lui, nous semble-t-il, un jugement aussi favorable. Il a été, si l'on veut, puissant et original dans son éclectisme ; mais il n'a pas construit un système pleinement cohérent, où se concilient harmonieusement la raison et la foi.

ERRATA

Page 38, *note* 3, 1re ligne, *lire* : connu ; *et non* : comme

» 86, 4e ligne, » Scot » Suarez

» 88, 24e ligne, » tirer parti » tirer partie

» 96, ligne 27 » inaliété » inaléité

» 176, *note*, 2e ligne, » prédicamental » prédicamentel

» 196, *note* 2, » *Disp. Metaph.* XXIX, s. 2 ; *et non* : s. 3.

» 200, *note* 2, 2e et 3e ligne,
lire : et que l'efficience de Dieu a été, selon le Stagyrite,...

» 339, ligne 31, *lire* : théories opposées ; *et non* : opposés

» 378, *note* 1, 9e ligne,
lire : par dénombrement non ; *et non* : non par dénombrement

» 415, *note* 3, 6e ligne, dernière date, *lire* : 1651 ; *et non* : 1617

» 503, *note* 1, 7e ligne, *lire* : (s. 2, n. 34 et 35) ; *et non* : (s. 2, a. 35)

» 509, 10e ligne » même » mêmes

» » *note* 1, » Barcephas » Baraphas

» 516, 15e ligne, dernier mot, *lire* : scolastique ; » catholique

» » *note*, 1re ligne, *lire* : Clément XII (1732) » 1734

TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE : p. V.
AVANT-PROPOS : p. XIII.

PREMIÈRE PARTIE
HISTORIQUE

CHAPITRE Ier

LES DOCTRINES DU XIIIe AU XVIe SIÈCLE. — PRÉPARATION DE L'ÉCLECTISME SUARÉZIEN.

§ I. AUX XIIIe, XIVe, ET XVe SIÈCLES.

1. Le thomisme et les oppositions qui y furent faites du vivant de S. Thomas ou peu après sa mort, p. 3. — 2. Le scotisme et l'ockamisme : leur diffusion, p. 4. — 3. Doctrines sévères sur la prédestination et la liberté, jointes à des principes ockamistes : Bradwardine, Nic. d'Autrecourt, Wycleff, Jean Huss, p. 12. — 4. Synthèse analogue de Luther, p. 13. — 5. Le courant thomiste au XIVe et au XVe siècle en France, en Allemagne, en Italie, p. 16.

§ II. AU XVIe SIÈCLE.

1. Renaissance du platonisme, d'un aristotélisme matérialiste et de l'averroïsme, p. 18. — 2. Éclectisme partiel dans l'ordre de St Dominique : Cajetan, Javelli, Catharin, p. 21. — 3. Défense de la liberté humaine contre les protestants, p. 23. — 4. Divergence persistante des écoles au sein des Universités ; éclectisme de certains maîtres, p. 27.

§ III. EN ESPAGNE.

1. Efflorescence catholique au XVIe siècle, p. 27. — 2. Passé théologique de l'Espagne, p. 28. — 3. La philosophie au XVIe siècle, p. 30. — 4. La théologie, spécialement dans l'ordre de St-Dominique : éclectisme de Victoria, Cano, D. Soto, p. 32. — 5. Thomisme plus sévère de Medina et de Bañez, contemporains de Suarez, p. 36.

CHAPITRE II.

LA VIE DE SUAREZ DU POINT DE VUE DES DOCTRINES.

§ I. La Compagnie de Jésus.

1. Le collège romain et les Pères espagnols : Olave, B. Pereira et Tolet, p. 40. — 2. Dans la péninsule ibérique : Fonseca ; la science moyenne, p. 41.

§ II. La vie de Suarez.

1. Sa formation théologique à Salamanque ; ses maîtres à l'Université et dans son ordre : Jean Mancio, O. P., thomiste mitigé ; Henriquez, S. J., de tendance rigide. Travail personnel de Suarez, p. 42. — 2. Professeur de philosophie à Ségovie (1571-1574), puis de théologie à Valladolid (1574-1580) : difficultés doctrinales dans ces deux villes, p. 44. — 3. Professeur au Collège romain (1580-1585). Thèses antibannésianistes soutenues à Salamanque par le jésuite de Montemayor (1581). Contact avec Bellarmin ; esquisse du congruisme, p. 47. — 4. Professeur à Alcala (1585-1593). Molina et le *Concordia* (1588). Premiers ouvrages de Suarez (1590, 1592). Difficultés avec Vasquez (1593), p. 50. — 5. Professeur à Salamanque (1593-1597). Suarez s'attaque à Bañez. Il est combattu par le P. Avendano. Débuts de l'affaire de la confession à distance, p. 53. — 6. Nomination à Coïmbre (1597). Les congrégations *de Auxiliis*. La doctrine de Suarez, doctrine officielle de la Compagnie, p. 56. — 7. La confession à distance. Condamnations (1602-1605). Voyage à Rome (1604-1605). Fin des congrégations *de Auxiliis*, p. 60. — 8. Retour à Coïmbre. Conflit de Venise avec Paul V. Brefs à Suarez, p. 66. — 9. Nombreuses publications, p. 67. — 10. Le *Defensio fidei* contre Jacques Ier. La doctrine du tyrannicide, p. 70. — 11. Derniers travaux du professeur jubilaire. Il meurt à Lisbonne, p. 73.

DEUXIÈME PARTIE
PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE

CHAPITRE Ier.

L'ÊTRE

§ I. Le concept formel

1. Son unité, p. 80. — 2. Analogie de l'être : opinions diverses, p. 82. — 3. Opinions de Suarez, p. 88.

§ II. Le concept objectif.

1. Opinion diverses, p. 91. — 2. Opinion de Suarez, p. 93.

§ III. Caractère universel et transcendantal de la notion d'être, p. 95.

CHAPITRE II.

LES PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE

§ I. En général.

1. Les trois propriétés adéquates de l'être, p. 98. — 2. Autres transcendantaux, p. 99. — 3. Ordre des propriétés, p. 100. — 4. Les propriétés de l'être et les principes premiers, p. 100.

§ II. L'unité.

I. En général. — 1. Le concept, p. 102. — 2. Divers genres, p. 103. — 3. L'unité, propriété de l'être, p. 105. — 4 Unité et pluralité, p. 106. — 5. L'unité et le nombre, p. 110.

II. L'unité individuelle. — 1. Ce qu'elle est, p. 111. — 2. Son principe chez les anges, p. 112; dans la substance matérielle, (ce n'est ni la matière seule, p. 114 ; ni la matière affectée de la quantité, p. 115 ; ni la forme, p. 118 ; ni l'existence, p. 119 ; ni la subsistence, p. 119); dans l'accident, p. 121.

III. L'unité universelle et l'unité formelle. — 1. L'unité formelle, p. 122. — 2. L'unité universelle en dehors du travail de l'esprit, p. 123. — 3. Élaboration de l'universel, p. 125. — 4. Ce que sont les universaux, p. 129. — 5. Classification, p. 130. — 6. Distinction réelle, p. 132. — Principe de l'unité formelle, p. 134.

IV. Les divers genres de distinction. — 1. Distinction réelle, distinction modale, distinction de raison, p. 135. — 2. Critériums pour affirmer l'une ou l'autre, p. 138. — 3. Identité et diversité (le principe d'identité), p. 140.

§ III. Le vrai.

1. Vérité formelle, p. 142. — 2. Vérité transcendantale, p. 145. — 3. Rapports de l'une et de l'autre, p. 147. — 4. Fausseté et erreur, p. 148. — 5. Causes d'erreur, p. 150.

§ IV. Le bien.

1. Nature, p. 151. — 2. Diverses espèces, p. 153. — 3. Bien trancendantal, p. 154. — 4. Le mal, p. 156.

CHAPITRE III.

LA DIVISION FONDAMENTALE DE L'ÊTRE

§ I. L'être infini et l'être fini.

1. Excellence de cette division, p. 159. — 2. Comment la connaître, p. 161. — 3. La division est-elle adéquate, p. 162.

§ II. Y a-t-il dans l'être fini distinction réelle entre l'essence et l'existence ?

1. Historique de la question, p. 164. — 2. Thèse et arguments thomistes,

p. 167. — 3. Suarez combat la distinction réelle, p. 169. — 4. Il combat la distinction modale, p. 174. — 5. L'existence : sa nature, p. 176 ; ses causes, p. 176 ; ses effets, p. 180 ; son sujet, p. 181. — 6. L'essence et l'existence peuvent-elles être séparées ? p. 183. — 7. Réponse aux objections, p. 186.

CHAPITRE IV

L'ÊTRE INFINI : DIEU

§ I. Son existence.

1. L'argument physique : sa forme, sa portée, p. 189 — 2. Preuve expérimentale de l'unicité de l'être incréé, p. 194. — 3. La même conclusion amenée par un argument métaphysique, p. 196.

§ II. Son essence et ses attributs.

Ire série. Attributs essentiels ou absolus, p. 201. — 1. Nécessité, p. 203. — 2. Existence essentielle, *ibid.* — 3. Souveraine perfection, *ibid.* — 4. Infinité, p. 203. — 5. Absolue actualité et simplicité, p. 204. — 6. Vérité, p. 209. — 7. Bonté, p. 210.

IIe série. Attributs négatifs par différence ou éloignement des créatures — 1. Immensité, p. 211. — 2 et 3. Éternité et immutabilité, p. 214. — 4. Invisibilité (la vision béatifique et la lumière de gloire), p. 218. — 5. Incompréhensibilité, p. 223. — 6. Ineffabilité, p. 224.

IIIe série. Attributs positifs, par relation ou analogie avec les créatures. — 1. Vie, p. 225. —Science, p. 226. — 3. Volonté libre, p. 236. — 4. Toute-puissance, p. 240.

CHAPITRE V

L'ÊTRE FINI

Art. I. — **Division principale de l'être fini : substance et accident**

1. Comparaison avec d'autres divisions, v. g. d'acte et de puissance, p. 245. — 2. Caractère réel de la distinction entre substance et accident, p. 246. — 3. Analogie entre les membres de cette division. *ibid.*

Art. II. — **La substance finie.**

1. Généralités, p. 248. — 2. La subsistence, opinions diverses, p. 249 ; opinion de Suarez, p. 258. — 3. Cause de la subsistence, p. 261. — 4. Activité de la subsistence, p. 262.

§ I. La substance immatérielle : les anges.

1. Existence, p. 264. — 2. Nature de la connaissance qu'on en a, p. 266. — 3. Essence des anges, *ibid.* — 4. Leurs facultés, p. 272.

§ II. La substance matérielle.

1. Le composé, p. 275. — 2. La matière première, p. 277. — 3. La forme substantielle, p. 283.

CHAPITRE VI.

L'ACCIDENT

§ I. En général.

1. Définition, p. 291. — 2. Rapports de l'accident et de la substance, p. 292. — 3. Classification des accidents, p. 295. — 4. Causalité formelle des accidents, p. 299. — 5. Leur origine, p. 300. — 6. Leur cause matérielle, p. 301. — 7. Les accidents sont-ils eux-mêmes cause matérielle ? p. 305.

§ II. En particulier.

I. Quantité. 1. Nature, p. 305. — 2. Caractère de mesure, p. 309. — 3. Les espèces, p. 311. — 4. La quantité discrète, p. 313. — 5. Les propriétés, p. 315.

II. Qualité. — Nature et division, p. 317.

A. Les puissances, p. 320.

B. Les *habitus*. — 1. Nature, p. 325 ; — 2. Action, p. 327 ; — 3. Origine, p. 328 ; — 4. Développement, p. 330 ; — 5. Atténuation et destruction, p. 338 ; — 6. Classification, p. 340.

C. Propriétés de la qualité. — 1. Elle supporte un contraire, p. 341. — 2. Elle peut être intensifiée, p. 345.

III. Relation. — 1. Nature, espèces, p. 351. — 2. Différence de la relation prédicamentale et de la relation transcendantale, p. 359. — 3. Sujet et fondement, p. 361. — 4. Terme, p. 362. — 5. Divers groupes, p. 363. — 6. Rapports du terme avec son sujet, p. 365. — 7. Questions variées, p. 366. — 8. Propriétés de la relation. *ibid.*

IV. Action, p. 367.

V. Passion, p. 370.

VI. Quando et durée, p. 372. — 1. L'éternité, p. 375. — 2. *L'aevum*, la permanence des choses corruptibles, le temps discret, p. 377. — 3. Le temps continu, p. 381. — 4. Position dans le temps, p. 384.

VII. Ubi et espace. — 1. Définition, p. 386. — 2. *Ubi* spirituel et *ubi* matériel, p. 389. — 3. *Ubi* des accidents, p. 392. — 4. Application aux accidents eucharistiques, p. 393. — 5. Multilocation, p. 395. — 6. Le corps du Christ dans l'Eucharistie, p. 397. — 7. Résumé, p. 402.

VIII. Situs et habitus, p. 404.

CHAPITRE VII.

LES CAUSES DE L'ÊTRE

§ I. Principe et causes, p. 406.

§ II. La causalité efficiente.

1. Définition, p. 410. — 2. Divisions. Cause principale et cause instrumentale, p. 410. — 3. La causalité des sacrements, p. 412. — 4. Le rôle de l'humanité du Christ, p. 413. — 5. Le feu de l'enfer, p. 415. — 6. La puissance obédientielle active, p. 415.

§ III. Dieu cause efficiente.

I. La création. — 1. Le monde est créé, p. 418. — 2. Quelle puissance requiert l'acte créateur ? p. 419. — 3. La créature peut-elle être cause instrumentale de la création ? p. 423. — 4. Sujet de l'action créatrice, p. 425. — 5. La création *ab aeterno*, p. 426.

II. La conservation. — 1. Le fait, p. 428. — 2. Comparaison entre créer et conserver, p. 429. — 3. La créature peut-elle conserver l'être? p. 430.

III. Le concours. — 1. Le fait, p. 431. — 2. Est-ce une action ou un principe d'action ? p. 433. — 3. Comment Dieu et la créature concourent à une même action, p. 439.

IV. Le gouvernement divin : Providence et prédestination. — 1. Facultés qu'il requiert, p. 440. — 2. Le problème de la prédestination, p. 441. — 3. Les écoles catholiques, p. 443. — 4. Appréciation, p. 447.

§ IV. La cause efficiente créée.

I. Comment agissent les substances, p. 449.

II. Comment agissent les accidents, p. 452.

§ V. Causes efficientes nécessitées ou libres.

1. Etres nécessités, p. 453. — 2. Liberté humaine, p. 453. — 3. Rapport de la liberté humaine avec la liberté divine, p. 455. — 4. Liberté et intelligence, p. 462. — 5. Tous les actes de la volonté sont-ils libres ? p. 465. — 6. A quel moment la liberté se manifeste-t-elle ? p. 466. — 7. Nécessité ou contingence des effets des causes secondes, p. 467. — 8. Destin et hasard, p. 468.

§ VI. Conditions, nature, effets de la causalité efficiente.

Conditions : distinction, p. 469 ; proximité, p. 471 ; dissemblance, p. 473. — Nature et effets, p. 475.

§ VII. La cause finale.

1. Nature, p. 475. — 2. Espèces, p. 476. — 3. Effets, p. 478. — 4. La finalité, p. 479. — 5. Sujet, p. 480. — 6. Conditions d'action, p. 481. — 7. Dieu et la finalité, p. 483. — 8. Les êtres inanimés et la finalité, p. 483 — 9. Échelle des fins, p. 485.

§ VIII. La cause exemplaire, p. 486.

§ IX. Les causes comparées a leurs effets, p. 488

§ X. Les causes comparées entre elles, p. 491.

CONCLUSION

LE SUARÉZISME

§ I. Vue d'ensemble.

1. Quelques thèses purement théologiques : science du Christ, Immaculée Conception, p. 493. — 2. Thèses où la théologie s'inspire de la philosophie, p. 494. — 3. Différences fondamentales entre le thomisme, le scotisme et l'ockamisme, p. 495. — 4. Méthode et attitude générales de Suarez, p. 498. — 5. Négation du caractère composé de certains êtres (essence et existence) ; atténuation des différences entre êtres très distants (Dieu et la créature; substance et accident), p. 499. — 6. Détente du lien qui unit les éléments des êtres composés (matière et forme, corps et âme, humanité et divinité dans le Christ) ; le modalisme, p. 501. — 7. Réalité trop accentuée attribuée à l'accident quantitatif (la Ste Eucharistie), p. 503. — 8. Divergences d'avec le thomisme relatives à la qualité, p. 504. — 9. Vues sur la relation et la subsistence (la Ste Trinité). Les premiers principes de la raison, p. 505. — 10. Les questions du concours divin, de la grâce, de la prédestination et de la liberté, p. 506.

§ II. Influence des écrits de Suarez.

1. Explication de cette influence ; mérites incontestables d'ampleur et d'érudition, p. 508. — 2. Influence parmi les philosophes et théologiens scolastiques, surtout dans la Compagnie de Jésus, p. 511. — 3. Influence sur Descartes, Leibniz, Berkeley, p. 516. — 4. Suarez est-il thomiste? p. 521.

DESCLÉE, DE BROUWER & Cie,
Imprimeurs des Facultés catholiques de Lille. — 850

